سلسلة الرسائل الجامعية (٢٦١)

قلب الأدلة

على الطوائف المضلة

في توحيد الربوبية والأسماء والصفات

تأليف
تميم بن عبد العزيز بن محمد القاضي

المجلد الأول

مكتبة الرشد
ناشرون

ⓒ مكتبة الرشد، ١٤٣٣ هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

القاضي، تميم عبد العزيز محمد

قلب الأدلة على الطوائف المضلة في توحيد الربوبية والأسماء والصفات. / تميم عبد العزيز محمد القاضي. - الرياض، ١٤٣٣ هـ.

ردمك: ٥-٨٩٣-٠١-٩٩٦٠-٩٧٨

١- الفرق الإسلامية ٢- التوحيد - دفع مطاعم. أ- العنوان

ديوي ٢٤٥ ١٤٣٣/٨٠٥٣

ردمك: ٥-٨٩٣-٠١-٩٩٦٠-٩٧٨ رقم الإيداع ١٤٣٣/٨٠٥٣

الطبعة الثانية ١٤٣٥ هـ / ٢٠١٤ م



مكتبة الرشد - ناشرون

المملكة العربية السعودية - الرياض

الإدارة: مركز البستان - طريق الملك فهد - هاتف: ٤٦٠٤٨١٨

ص.ب.: ١٧٥٢٢ الرياض ١١٤٩٤ - فاكس: ٤٦٠٢٤٩٧

E-mail: info@rushd.com.sa

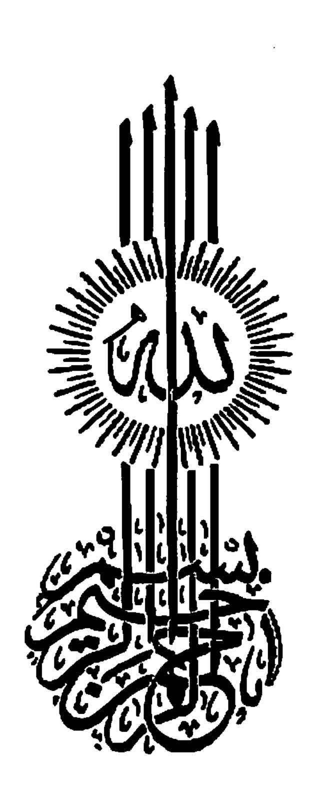
Website: www.rushd.com.sa

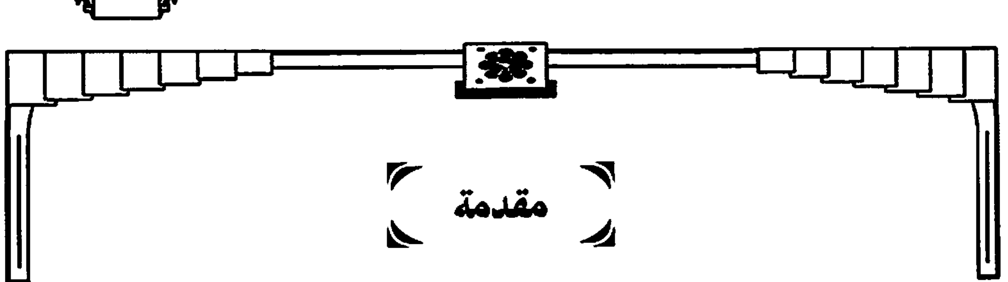


تأليف
تميم بن عبد العزيز بن محمد القاضي

المجلد الأول

مكتبة الرشد
ناشرون


الله
بسم الله الرحمن الرحيم



مقدمة

الحمد لله الذي جعل في كل زمان فترة من الرسل بقايا من أهل العلم، يدعون من ضل إلى الهدى، ويصبرون منهم على الأذى، يحيون بكتاب الله الموتى، ويبصرون بنور الله أهل العمى، فكم من قتيل لإبليس قد أحيوه، وكم من ضال تائه قد هدوه، فما أحسن أثرهم على الناس، وأقبح أثر الناس عليهم.

ينفون عن كتاب الله تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين، الذين عقدوا ألوية البدعة، وأطلقوا عقال الفتنة، فهم مختلفون في الكتاب، مخالفون للكتاب، مجمعون على مفارقة الكتاب، يقولون على الله وفي الله وفي كتاب الله بغير علم، يتكلمون بالمتشابه من الكلام، ويخدعون جُهَّال الناس بما يُشَبِّهون عليهم، فنعوذ بالله من فتن المضلين[١].

وأصلي وأسلم على من بعثه الله رحمة للعالمين، وقدوة للمتقين، وهادياً للخلق أجمعين، البشير النذير، والسراج المنير، بعثه الله على حين فترة من الرسل، فبلغ الرسالة، وأدى الأمانة، وجاهد في الله حق جهاده حتى أتاه اليقين، فصلوات الله عليه وعلى آله وصحبه أجمعين، وعلى التابعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد.

فإن الله قد خلق الإنسان لغاية عظيمة، ومقصد شريف، ألا وهو إقامة عبوديته تعالى على هذه الأرض، وإخلاص الطاعة له.

---

(١) مقتبسة من مقدمة الإمام أحمد ﷺ لرسالته: الرد على الزنادقة والجهمية.

فمنذ أن خلق الله البشر، واستخلفهم في هذه الأرض، وأمرهم بإقامة العبودية له فيها، والصراع بين الحق والباطل لم يزل سجالاً، فقد أخذ إبليس العهد على نفسه أن يغوي الناس ويصدهم عن عبادة الله: ﴿...وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٣٩﴾﴾ [الحجر: ٣٩]، ومن حينها بدأت الحرب والنزاع بين الحق وأهله، وبين الباطل وأهله، كلما علا الباطل وانتفش بعث الله من يمحو زيفه، ويكشف دَجَله، ويعلي راية الحق وأهله، ولذلك أرسل الله رسله مبشرين ومنذرين، يخرجون الناس من الظلمات إلى النور، ليقمعوا الباطل وأهله، وينصروا الحقَّ وجنده، إلى أن ختم الله رسالاته بخيرة خلقه، وخاتم رسله، محمد ﷺ، فانمحى الشرك وتقهقر، واندحر وتأخر، وأنار الله به أعينا عمياً، وقلوباً غلفاً، وترك أمته على المحجة البيضاء، ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها إلا هالك، بعثه الله بخير كتبه، وهو القرآن الكريم، والنور المبين: ﴿...قَدْ جَاءَكُم مِّنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ ﴿١٥﴾﴾ [المائدة: ١٥]، ولم يمت - صلوات الله عليه - إلا بعد أن أكمل الله به الدين، وأتم به النعمة ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣].

ولقد كان مما أخبر به عليه الصلاة والسلام أن أمته ستقفو أثر الأمم السالفة الهالكة، وستفترق أحزاباً وشيعاً، أخبر بذلك منذراً ومحذراً، ولمجاهدة تلك الفرق الضالة آمراً، وللثابتين على منهج النبوة مبشراً، كيف لا وقد كان من أعظم ما بعث به ﷺ جهاد الحجة والبيان، حيث كان قريناً لجهاد السيف والسنان، إذ بهما تكمل العزة والتمكين لهذا الدين، وقد قال تعالى: ﴿فَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُم بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا ﴿٥٢﴾﴾ [الفرقان: ٥٢]، أي بهذا القرآن.

وقال عز من قائل: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلُ الْمُجْرِمِينَ ﴿٥٥﴾﴾ [الأنعام: ٥٥].

قال ابن كثير[١] رحمه الله: «أي: ولتظهر طريق المجرمين المخالفين للرسل»[٢].

فعلم بهذا أن استبانة طريق المجرمين والمبتدعين المخالفين لرسل رب العالمين، وهتك أستارهم، وكشف شبههم من أعظم ما جاء به شرعنا الحنيف، فهذه آيات القرآن المتتابعة في ذكر عقائد الأمم الكافرة، من يهود ونصارى ومشركين وصابئة وغيرهم، قد ذكرها الله وكررها، إذ ببيان عقائدهم يتم للمؤمنين الحذر منها، وببيانها يتحقق للمؤمنين مبدأ الولاء والبراء، ولهذا دأب علماء أهل السنة على التصدي لأهل البدع، ورد باطلهم.

ولقد كان من طريقة أهل الباطل على مرِّ العصور أن يلبسوا باطلهم بالزخرف من القول والزور، بدءاً من إبليس الذي احتج على كفره بالقدر حيث قال: ﴿رَبِّ بِمَآ أَغْوَيْتَنِى لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٣٩﴾﴾ [الحجر: ٣٩] ومروراً بأعداء الرسل الذين لم يتركوا سبيلاً للتضليل إلا وسلكوه، وانتهاءً بفرق الضلال من هذه الأمة، الذين ورثوا زبالات الأمم الماضية، وشبهات الفلاسفة الصابئة، ثم موَّهوها بألفاظٍ حسنة، وبكلمات قرآنية، ليحسبها الجاهل عسلاً صافياً، وماءً زلالاً، وهي السم الزعاف.

إلا أن هذه الشبهات لم تكن لتنطلي على أهل الإيمان، ممن تنورت عقولهم بالسنة والقرآن، فجردوا في وجوه الباطل سيوف الحجة والبرهان،

---

(١) هو إسماعيل بن عمر بن كثير بن ضوء القرشي البصري، ثم الدمشقي، أبو الفداء عماد الدين، الحافظ، المفسر، الفقيه الشافعي، المؤرخ، برع في الفقه والتفسير والنحو والحديث والتاريخ والرجال، وصنف في هذه العلوم تصانيف مفيدة، ومشهورة شاعت في حياته، وتوفي بدمشق سنة ٧٧٤هـ.
انظر: الدرر الكامنة (١/ ٤٤٥)، البدر الطالع-مطبعة السعادة (١/ ١٥٣).

(٢) تفسير ابن كثير (٣/ ٢٦٣).

وقابلوا شبهاتهم بالكشف والبيان، فأضحت شبهات الضلال كعصف مأكول، وذهب زبد باطلهم جفاءً، وبقي الحق جليّاً ناصعاً: ﴿كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْحَقَّ وَٱلْبَٰطِلَ فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِى ٱلْأَرْضِ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ ﴿١٧﴾﴾ [الرّعد: ١٧].

ولقد كان من أبلغ الطرق التي واجه بها أهل الإيمان شبه المبطلين، وأنكاها وقعاً في قلوب المبتدعين: طريقة قلب الحجة والدليل، حيث جعلوا ما احتجَّ به المخالف بنفسه دليلاً عليه، وما توهمه عاضداً لقوله جعلوه هادما له وداحضاً، فإذا بسيف الباطل يرتد إلى صاحبه، ويفلق رأس حامله، وإذا بدليل المبتدع يكون دليلاً لقول أهل الحق والسنة، وشاهداً بصدق مذهبهم.

وقد كان حامل لواء هذه الطريقة في الرد: نبي الله وخليله: إبراهيم ﷺ، وذلك حين عارضه قومه وخوَّفوه من آلهتهم، فقال قالباً عليهم حجتهم وتخويفهم: ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَآ أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ عَلَيْكُمْ سُلْطَٰنًا﴾ [الأنعام: ٨١]

قال ابن القيم ﷺ عن هذه الآية: «وهذا من أحسن **قلب الحجة**، وجعل حجة المبطل بعينها دالة على فساد قوله، وبطلان مذهبه..»[١].

ثم لم يزل أهل الإيمان والهدى على سيرة الخليل ﷺ سائرين، وبطريقته محتذين، فقام أئمة العلم من أهل السنة والجماعة على مدى العصور يصنفون في الرد على المبتدعة ويناظرون، ولأدلتهم ينقضون ويقلبون، حتى التزم الإمام الهمام -شيخ الإسلام- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ﷺ أن يقلب كل ما صح من أدلة الخصوم وشبههم، نقليَّةً كانت أو عقليَّة، فقال لصفوة تلاميذه -ابن القيم ﷺ -: «أنا ألتزم أنه لا يحتج مبطل بآية أو حديث صحيح على باطله إلا وفي ذلك الدليل ما يدل على نقيض

(١) إغاثة اللهفان (٢/ ٢٥٤).

قوله»[١].

وقال مبيناً انقلاب حججهم العقلية: «وقد كنت قديماً ذكرت في بعض كلامي أني تدبرت عامة ما يحتج به النفاة من النصوص فوجدتها على نقيض قولهم أدل منها على قولهم [ثم عدد بعض الأمثلة القرآنية على ذلك، ثم قال:] ثم تبين لي بعد ذلك مع هذا أن المعقولات في هذا كالسمعيات، وأن عامة ما يحتج به النفاة من المعقولات هي أيضاً على نقيض قولهم أدلُّ منها على قولهم، كما يستدلون به على نفي الصفات، ونفي الأفعال، وكما يستدل به الفلاسفة على قدم العالم ونحو ذلك»[٢].

ولَمَّا كانت هذه الطريقة في الرد من أقوى الطرق وأنكاها على المخالف المبتدع، فقد رأيت أنه من الأهمية بمكان أن يُخَصَّ هذا النوع من الرد بالدراسة والبحث، بتأصيل طريقة قلب الدليل، وبيان مفهومه، وضبط حدِّه وشروطه، وبيان صوره وأنواعه، ثم بتطبيق ذلك على مباحث الاعتقاد، وتتبع موارد استعمال السلف له، فاستعنت بالله واستخرته، ثم عزمت الأمر على تسجيل رسالة الماجستير حول هذا الموضوع، وَوَسَمته بعنوان:

قَلْبُ الأَدِلَّةِ عَلَى الطَّوَائِفِ المُضِلَّة في توحيد الربوبية والأسماء والصفات.

❊ ❊ ❊

أهمية الموضوع:

وأهمية هذا الموضوع يمكن إبرازها من جوانب، ومنها:

١- أن هذا النوع من الرد آية من آيات الله، بل هو من الميزان الذي

---

(١) حادي الأرواح (٢٠٢).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣٧٤)، وسيأتي -بإذن الله- كلام تفصيلي عن أقوال شيخ الإسلام في قلب الأدلة.

أنزله الله.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية ﷺ: «فهؤلاء..كل ما احتجوا به من دليل صحيح فإنه لا يدل على مطلوبهم، بل إنما يدل على مذهب السلف المتبعين للرسل، فتبين أن الأدلة العقلية الصحيحة من جميع الطوائف إنما تدل على تصديق الرسول، وتحقيق ما أخبر به، لا على خلاف قوله، وهي من آيات الله الدالة على تصديق الأنبياء التي قال الله فيها: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ [فُصِّلَت: ٥٣]، وهي من الميزان الذي أنزله الله تعالى»[(١)].

٢- بكارة هذا الموضوع، وجدَّته، وتفرق أجزائه ومباحثه، مما يحفز الهمم ويدفع النفوس إلى جمع أطرافه، والتأصيل له، واستقراء ضوابطه، وتوضيح أقسامه.

٣- أن الكتابة في هذا الموضوع تجمع - في آن واحد - بين طريقتي السلف المشهورتين في التصنيف في الاعتقاد: (تقرير الاعتقاد، والرد على المخالف).

٤- قوة هذا النوع من الرد، وعمق أثره في النفوس، وعظم وقعه على المخالف، ولا شك أن بلاغة الرد على المبتدع، وقوة إفحامه، من أعظم مقاصد الشريعة.

٥- أن طريقة الرد هذه قرآنية سلفية، فقد اهتم علماء السلف كثيراً بمثل هذا النوع من الرد، وضرب ابن القيم له مثلاً من كتاب الله كما سبق، ولعل هذا الأمر من أهم الدوافع لِلَمِّ أطراف هذا الموضوع من كتب الأئمة.

٦- أن تحرير القول في هذا الموضوع من أعظم ما يبين ويجلي حقيقة

(١) مجموع الفتاوى (٦/ ٢٩٢).

مذهب أهل السنة، وأنهم أحظُّ الطوائف بالنصوص الشرعية، وبالمقابل فإن هذا الموضوع يبين أن أهل الباطل هم أعظم الناس إفلاساً من النصوص، بل ومن المعقولات أيضاً.

٧- أن الكلام في هذا الموضوع مُنصب على الأدلة، ثبوتاً ودلالةً، ولا شك أن البحث في الأدلة يمثل لبَّ المباحث في المسائل، فالشريعة عموماً، والعقائد خصوصاً، مبنية على الأدلة.

٨- عظمُ شأن هذا الباب من العلم (ربوبية الله وأسمائه وصفاته) ورفعة منزلته، وأن المخالف فيه على شفا هلكة، خاصة أن الخلاف فيه لا يزال قائماً على أشده مع المخالفين.

٩- أن الاعتراض بالقلب على كثير من أدلة المخالفين في العقيدة يحتاج إلى مزيد عناية من الناظر، كما بين ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية في طيَّات كلامه، وبيَّن أن هذا النوع من الرد يحتاج إلى (تدبر)[١] و (تأمل)[٢]، وأنه بحاجة إلى أن (يعطى حقه، ويميز ما فيه من حق وباطل، وأن يبين ما يدل عليه)[٣]، فكثير من الأدلة والردود تحتاج إلى إعادة صياغة وترتيب للمقدمات ليتبين وجه انقلابها، مما جعله حرياً أن يفرد بالدراسة.

❊ ❊ ❊

أسباب اختيار الموضوع

ومن أبرز الأسباب التي كشفت عن أهمية هذا الموضوع، ودعت لاختياره ما يلي:

---

(١) انظر: درء التعارض (١/ ٣٧٤).
(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٦/ ٢٨٨).
(٣) مجموع الفتاوى (٦/ ٢٨٨) بتصرف يسير.

١- جدة الموضوع وأصالته، وقلة البحوث فيه.
٢- تفرق كلام السلف حوله، وفقد بعض مؤلفاتهم فيه.
٣- قوة هذا النوع من الرد، وعمق أثره على المخالف.
٤- تعلق الموضوع بأهم أبواب العلم (العلم بربوبية الله تعالى وأسمائه وصفاته).
٥- انتشار المذاهب المخالفة، واستغلالها لوسائل الإعلام المختلفة، وظهور من يطعن في أهل السنة بالحشو، والجمود، وعدم فهم النصوص، وعدم مراعاة المعقولات.
٦- قلة الدراسات الجامعة بين التأصيل الأصولي، والتطبيق العقدي.

أهداف هذا الموضوع

يهدف هذا البحث إلى أمور، ومنها:

١- تحرير مفهوم القلب عند علماء أصول الفقه، وبيان حقيقته وضوابطه، وتحرير محل النزاع في حجيته.
٢- استقراء نصوص الكتاب والسنة، وكلام علماء السلف، واستخراج ما ورد في ذلك من رد على أهل الباطل بطريقة قلب الدليل.
٣- إعادة الصياغة لبعض استدلالات المخالفين- خصوصاً الأدلة العقلية - أو لأوجه الاستدلال، أو لأوجه الرد في توحيد الربوبية والأسماء والصفات، لكي يتضح أن الرد فيها مندرج ضمن قلب الدليل.
٤- بيان تناسق الأدلة الشرعية، وتوافقها بعضها مع بعض، وأنها لا يمكن أن تدل إلا على الحق، وكشف الشبه التي تثار حول ذلك.
٥- الجمع بين التنظير الأصولي للاعتراض بطريقة (قلب الدليل) وبين

التطبيق على الأدلة في العقيدة.

٦- جمع ألقاب المدح التي أطلقها أهل البدع على أنفسهم، وتبيين أحوالهم، للوصول إلى الحكم بأنهم هم الأحق بأضدادها، وأن أهل السنة هم الأحق بها.

٧- وبالمقابل: جمع ألقاب الذم التي نبزوا بها أهل السنة، وتبيين أحوالهم، للوصول إلى الحكم بأنهم هم الأحق بها، وأن أهل السنة هم الأحق بأضدادها.

❊ ❊ ❊

الدراسات السابقة

يمكن أن أقسم الدراسات السابقة-حول هذا الموضوع-إلى قسمين :

القسم الأول: ما كان في الكلام على نفس الموضوع.

أما في الدراسات المعاصرة - جامعية كانت أو غيرها - فبعد البحث في قوائم الرسائل الجامعية وسؤال ذوي الخبرة لم أجد بحثاً في هذا الموضوع ولا قريباً منه.

وأما في كتب السلف السابقين رحمهم الله، فبعد البحث والاطلاع، لم أجد من كتب في هذا الموضوع إلا شيخ الإسلام ابن تيمية ﵀، فقد ذكر ابن القيم ﵀ في الرسالة المنسوبة إليه (أسماء مؤلفات ابن تيمية)[1] رسالتين في هذا الموضوع:

---

(١) ص (٢١)، وهذه الرسالة نشرها صلاح الدين المنجد، ونسبها لابن القيم، وقد ذكر بعض الباحثين خطأ هذه النسبة، ورَجَّح أنها لأبي عبد الله ابن رشيق ﵀، وعلى كل حال فابن رشيق من الملازمين لشيخ الإسلام، بل قد قال عنه ابن كثير: «أبصَرُ بخط شيخ الإسلام منه، إذا عزب شيء منه على الشيخ استخرجه أبو عبد الله هذا» البداية والنهاية (١٤/ ٢٤١)، وانظر: الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية (٩-١١، ٢٢٠).

١- إحداهما بعنوان: (٣٠- قاعدة في أن كل آية يحتج بها مبتدع ففيها دليل على فساد قوله).

٢- والأخرى بعنوان : (٣١- قاعدة في أن كل دليل عقلي يحتج به مبتدع فيه دليل على بطلان قوله)، وقال ابن القيم عن الثانية: إنها (نحو مائة ورقة)، وقد ذكر هاتين الرسالتين ابن عبد الهادي في العقود الدرية (ص٣٩)، وقد بحثت عنهما في مصادر كتب شيخ الإسلام المطبوعة، والمخطوطة، والمصادر العامة كتاريخ التراث العربي لفؤاد سزكين، وتاريخ الأدب العربي (لبروكلمان)، ومعجم المؤلفين، (لعمر رضا كحالة)، والأعلام (للزركلي)، وغيرها وسألت أصحاب الخبرة، فلم أجد لهما ذكراً.

٣- ثم وجدت بعد ذلك رسالة في مجموع الفتاوى (٦/ ٢٨٨)، أولها: «فصل فيه قاعدة شريفة، وهي أن جميع ما يحتج به المبطل من الأدلة الشرعية والعقلية إنما تدل على الحق، لا تدل على قول المبطل».

وبالتأمل في مضمون الرسالة فقد تبين لي فيه ما يلي:

- تتكون الرسالة (أو القاعدة) من إحدى وخمسين صفحة، من ص (٢٨٨)، وحتى ص (٣٣٨).
- مقصود الشيخ في هذه الرسالة هو الكلام على قلب الأدلة العقلية، قال الشيخ (٦/ ٢٨٨): «والمقصود هنا بيان أن الأدلة العقلية التي يعتمدون عليها في الأصول والعلوم الكلية والإلهية هي كذلك»، وتكلم الشيخ ﷺ في هذه الرسالة عن ست حجج عقلية.
- أما الأدلة السمعية، فقد تكلم في بداية الرسالة - بإيجاز شديد - على خمسة أدلة سمعية (٦/ ٢٨٩). وكأنه يشير إلى كلام آخر له في الأدلة السمعية، فقد قال في (ص٢٨٨-٢٨٩): «والمقصود هنا

بيان أن الأدلة العقلية التي يعتمدون عليها في الأصول والعلوم الكلية والإلهية هي كذلك، فأما الأدلة السمعية فقد ذكرت من هذا أموراً متعددة مما يحتج به الجهمية والرافضة وغيرهم»، وذكر الأمثلة الخمسة التي سبق الإشارة إليها.

- والمهم في الموضوع، هل هذه الرسالة هي الرسالة التي أشار إليها ابن القيم (أو ابن رشيق) وابن عبد الهادي، أو هي بعضها؟ هي قطعاً ليست الأولى، لأن الأولى خاصة بالأدلة السمعية، لكن هل هي الثانية؟ في الحقيقة أن هذا أمر محتمل، ولكن قد يصعب القطع به:

فقد سبق أن تلك الرسالة نحو مائة ورقة، بينما هذه إحدى وخمسون صفحة.

كما أن عنواني الرسالتين بينهما اختلاف، فتلك الرسالة بعنوان: (قاعدة في أن كل دليل عقلي يحتج به مبتدع فيه دليل على بطلان قوله).

بينما هذه بعنوان: (فصل فيه قاعدة شريفة، وهي أن جميع ما يحتج به المبطل من الأدلة الشرعية والعقلية إنما تدل على الحق، لا تدل على قول المبطل).

فالأولى في جعل أدلته تدل على بطلان قوله، والثانية في جعل أدلته تدل على الحق، وهذان الأمران وإن كان بينهما تلازم، إلا أن بينهما نوع تمايز، مما يصعب معه الجزم بأنها هي، وإن كان غير بعيد، فاختلاف الصفحات قد يكون لاختلاف الصف والطباعة، كما أن اختلاف الأسماء أمر معروف في كتب الشيخ، والله أعلم.

القسم الثاني: ما لم يكن في نفس الموضوع، بل كان في الرد على المخالف عموماً.

وهذا بابه واسع، فكتب الردود كثيرة، وأصحابها يوردون الرد بالقلب -

وإن لم يصرحوا بهذا المصطلح - ضمن الردود، ومن أمثلة ذلك: كتب السنة المتقدمة، وكتب شيخ الإسلام ابن تيمية، وغيرها، وقد ورد الكثير منها في هذه الرسالة.

❊ ❊ ❊

خطة البحث.

يتكون البحث من مقدمة وتمهيد، وأربعة أبواب وخاتمة، تتلوها الفهارس.

المقدمة، وتحتوي على: الاستهلال، أهمية الموضوع وأسباب اختياره، أهداف البحث، الدراسات السابقة، خطة البحث، منهج البحث.

التمهيد، ويحتوي على:

- شرح مفردات عنوان البحث.
- الدليل والاستدلال، في أبواب الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة.
- الدليل والاستدلال، في أبواب الاعتقاد عند المخالفين.
- عرض المذاهب في توحيد الأسماء والصفات.

الباب الأول

قلب الأدلة، حقيقته، وحجيته.

وفيه فصلان:

❑ **الفصل الأول: حقيقة الاعتراض بالقلب وأقسامه.**

وفيه أربعة مباحث:

◆ **المبحث الأول:** تعريف القلب (لغة واصطلاحاً).

◆ **المبحث الثاني:** أقسام الاعتراض بالقلب.

المبحث الثالث : قلب الدليل في الكتاب والسنة.
المبحث الرابع : كيفية الجواب عن القدح بالقلب.

❑ **الفصل الثاني : حجية الاعتراض بالقلب وضوابطه.**

وفيه ثلاثة مباحث :

- **المبحث الأول :** مدى حجية القدح بالقلب (تحرير محل النزاع).
- **المبحث الثاني :** ضوابط القلب الصحيح.
- **المبحث الثالث :** قلب الدليل، ومدى احتجاج السلف به.

الباب الثاني

قلب الأدلة الإجمالية التي استدلت بها الطوائف المضلّة في توحيد الربوبية والأسماء والصفات.

وفيه ثلاثة فصول :

❑ **الفصل الأول : قلب أدلة المخالفين الإجمالية في توحيد الربوبية.**

وفيه مبحثان :

- **المبحث الأول :** قلب الأدلة التي استدل بها أهل الحلول والاتحاد.
- **المبحث الثاني :** قلب الأدلة في مسألة حلول الحوادث.

❑ **الفصل الثاني : قلب أدلة المخالفين في مباحث أسماء الله الحسنى :**

وفيه مبحثان :

- **المبحث الأول :** قلب أدلة المخالفين في مسألة الاسم والمسمى.
- **المبحث الثاني :** قلب أدلةِ نفاة الأسماء الحسنى.

❑ **الفصل الثالث: قلب أدلة المخالفين الإجمالية في مباحث صفات الله ﷻ**

وفيه ثلاثة مباحث:

- **المبحث الأول:** قلب الأدلة التي استدلوا بها على التنزيه.
- **المبحث الثاني:** قلب الأدلة التي استدلوا بها على تعارض العقل مع النقل وتقديم العقل.
- **المبحث الثالث:** قلب الأدلة في مسألة دليل التركيب والتجسيم.

الباب الثالث

قلب الأدلة التفصيلية التي استدلت بها الطوائف المُضلة في توحيد الربوبية والأسماء والصفات.

وفيه فصلان:

❑ **الفصل الأول: قلب أدلة المخالفين التفصيلية في توحيد الربوبية.**

وفيه ثلاثة مباحث:

- **المبحث الأول:** قلب أدلة المخالفين في مسألة أول واجب على المكلف.
- **المبحث الثاني:** قلب أدلة المخالفين في مسألة دليل التمانع.
- **المبحث الثالث:** قلب أدلة الفلاسفة في قولهم بقدم العالم.

❑ **الفصل الثاني: قلب أدلة المخالفين التفصيلية في باب صفات الله ﷻ.**

وفيه مبحثان:

- **المبحث الأول:** قلب أدلة المخالفين التفصيلية في صفات الله ﷻ الذاتية.
- **المبحث الثاني:** قلب أدلة المخالفين التفصيلية في صفات الله ﷻ الفعلية.

الباب الرابع

قلب الألقاب التي أطلقها المبتدعة على أنفسهم، أو على أهل السنة.

وفيه فصلان:

❑ **الفصل الأول: قلب ألقاب الذم التي أطلقها المبتدعة على أهل السنة، وبيان أنهم هم الأحق بها.**

وفيه خمسة مباحث:

- **المبحث الأول:** قلب تسميتهم أهل السنة بـ (الممثلة، والمشبهة).
- **المبحث الثاني:** قلب تسميتهم أهل السنة بـ (المجسمة).
- **المبحث الثالث:** قلب تسميتهم أهل السنة بـ (الحشوية).
- **المبحث الرابع:** قلب تسميتهم أهل السنة بـ (النابتة) أو (الغثاء) و(الغثراء).
- **المبحث الخامس:** قلب تسميتهم أهل السنة بـ (الجهلة)أو (العامة).

❑ **الفصل الثاني: قلب ألقاب المدح التي أطلقها المبتدعة على أنفسهم.**

وفيه ستة مباحث:

- **المبحث الأول:** قلب تسميهم بـ (أهل التوحيد).
- **المبحث الثاني:** قلب تسميهم بـ (أهل العدل).
- **المبحث الثالث:** قلب تسميهم بـ (أهل الحق)و (أهل البرهان).
- **المبحث الرابع:** قلب تسميهم بـ (أهل التنزيه).
- **المبحث الخامس:** قلب تسميهم بـ (أهل السنة والجماعة).
- **المبحث السادس:** قلب تسمي الفلاسفة بـ (الحكماء).

الخاتمة: وفيها أهم النتائج التي توصل إليها الباحث.

الفهارس:

١- فهرس الآيات
٢- فهرس الأحاديث
٣- فهرس الآثار
٤- فهرس الأعلام المترجم لهم
٥- فهرس الفرق والطوائف

ثبت المراجع

فهرس الموضوعات.

***

منهجي في البحث

١- التقرير الأصولي لمسألة القدح بالقلب، بتعريفه وبيان أقسامه، وأمثلتها وضرب بعض الأمثلة لها من مسائل العقيدة، وذكر وروده في نصوص الوحي، ثم ذكر كيفية الجواب عنه.
٢- تحرير القول في حجيَّة القلب، واستقراء ضوابط القلب الصحيح.
٣- استقراء كتب السلف من أهل السنة والجماعة-متقدميهم ومتأخريهم- لحصر وجمع الأدلة النقلية والعقلية التي قلبوها على أهل البدع في باب الربوبية والأسماء والصفات، وبيان مدى اعتمادهم على الرد بالقلب.
٤- أذكر المسألة التي ورد فيها الدليل الذي يراد قلبه على الخصم، بذكر مذهب أهل السنة فيها وأبرز أدلتهم، ثم أورد أقوال الفرق المخالفة فيه، مع حججهم التي أنقضها بعد ذلك بطريقة قلب الدليل، مع

الإشارة لمواضع بقية الأدلة وبقية الردود بأنواع الرد الأخرى.

٥- دراسة هذه الأدلة دراسة مفصلة، بالرجوع للكتب المعتمدة، عند أهل السنة، وعند المخالفين، من كتب العقيدة والتفسير وشروح الأحاديث وغيرها، لتبيين كيف استدلت كل فرقة بذلك الدليل، وقد يتطلب الحال في بعض المواضع إعادة الصياغة للاستدلال ولمقدماته ليتبين كيف يكون اعتراض أهل السنة على تلك الأدلة اعتراضا بالقلب، إذ إن القلب قد يكون بمقدمة معينة من مقدمات الدليل، أو يكون في جزء أو رواية أخرى لذلك الدليل، ونحو ذلك، فقد لا يتبين كون الاعتراض من باب الاعتراض بالقلب لأول وهلة.

٦- رَجْعُ كل مثال من الأمثلة والأدلة المقلوبة إلى القسم الذي تكون فيه من أقسام القلب المتعددة حسب الإمكان.

٧- أذكر كلام من وقفت على كلامه من الأئمة الذين قلبوا ذلك الدليل على الخصم، مبيناً معنى قوله عند الحاجة.

٨- وبهذا فإني لا أورد من الردود إلا ما كان سبيله قلب الدليل، بأي نوع من أنواع القلب، ولكن قد أخرج عن هذا، وأذكر بعض الردود من غير القلب، وذلك لأمور:

أ- أن أكون قد تكلمت على مسألةٍ ما، ولهذه المسألة أدلة أساسية في تقعيدها وفهمها، وتقوم تلك المسألة عليها، ولا أجد لهذه الأدلة الأساسية ردّاً بطريقة القلب، وإنما أجد القلب مذكوراً لأدلة أخرى ضمن تلك المسألة، فما كان هذا حاله فإني لم أجد بدّاً من إيراد تلك الأدلة الأساسية فيه، مع الرد عليها بشيء من الاختصار.

ب- وقريب منه أن يكون بعض الأدلة عليه جواب بطريقة القلب، إلا أن الجواب بالقلب لذلك الدليل قد لا يكون فيه الحل التام لتلك

الشبهة، بل يكون القلب من قبيل النقض الذي يبين اضطراب ذلك الدليل وتناقضه، ومن المعلوم أن الشُّبهة إذا أورِدَت فلا بد من الرد عليها بما يكشفها، فيكون من اللازم في هذه الحالة الإشارة إلى كشف تلك الشبهة بطريق الحل والكشف، مع الجواب عليها بالقلب، خصوصاً وأن القلب قد يكون في بعض المواضع لدليل فاسد، ويكون من باب إلزام الخصم بدليله وبيان أنه لو صح لكان مؤدياً لنقيض حكمه، من غير التزامٍ لصحة ذلك الدليل[١].

جـ- أن بعض حجج الخصوم قد تكون مبنية على عدة مقدمات (خصوصاً الأدلة العقلية، كدليل الأعراض والتركيب وغيرها)، ويكون الرد بالقلب متوجهاً لإحدى تلك المقدمات أو لبعضها، فلذكر القلب لا بد من ذكر ذلك الدليل بمقدماته، ليتبين المراد به، وإذا ذكرت المقدمات كان من اللازم كشف باطلها والجواب عنها، وقد لا يتأتى الجواب بالقلب في جميع تلك المقدمات.

د- أن يكون الرد بقادح من القوادح التي تشترك مع القلب في معناه العام، وإن لم تجتمع فيها شروطه، والتي قد تجوَّز بعض الأئمة بإطلاق القلب عليها، وأخص هذه القوادح: النقض، والقول بالموجب، وقد بينت مسوغات إطلاقي للقلب على القدح بالنقض ضمن الباب الأول.

هـ- أن أرى رداً من الردود القريبة من القلب، ولكنها لا تدخل فيه، كالمعارضة بنظير دليل المستدل، لا بعين دليله، فقد استعملت ذلك قليلاً في هذه الرسالة.

---

(١) انظر على سبيل المثال: قلب أدلة الفلاسفة في نفيهم لعلم الله بالجزئيات.

ومن ذلك على سبيل المثال للتوضيح: احتجاج بعض الأشاعرة على قولهم بالكلام النفسي بما ورد من تقييد بعض الأقوال بأنها في النفس، كقوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِىٓ أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا ٱللَّهُ بِمَا نَقُولُ﴾ [المجادلة: ٨].

فَرَدَّ عليهم بعض الأئمة بأن هذا يُعَارَضُ بما وَرَدَ من تقييد بعض الأقوال بأنها ليست متحققة في النفس، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ بِأَفْوَٰهِهِم مَّا لَيْسَ فِى قُلُوبِهِمْ﴾ [آل عِمرَان: ١٦٧].

٩- استعملت - في هذا البحث - مفهوم القلب بأشمل معانيه: (جعل دليل المستدل دليلاً عليه)، ولم ألتزم جميع ضوابط القلب التي ذكرها الأصوليون للقلب الخاص، وذلك لأمور:

أ- صدق المفهوم اللغوي والاصطلاحي العام للقلب على تلك الردود، ألا وهو (جعل دليل المستدل دليلاً عليه) فكل ما تحقق فيه هذا المعنى أمكن إيراده ضمن تلك الأجوبة، سواء كان دليلاً عليه في نفس المسألة (وهذا هو الأصل والغالب) أو في غيرها مما يشترك معها في الموضوع العام (وهو ما يسمى بالنقض) والغالب أني أجمع بين كلمتي النقض والقلب فيما هذا شأنه.

ب- أن هذا التوسع في إطلاق القلب قد استعمله جمع من أكابر العلماء عند التطبيق، بل استعمله جمع من الأصوليين الذين وضعوا تلك الضوابط للقلب، وذلك كالغزالي[1] وابن القيم،

---

(١) محمد بن محمد بن محمد الإمام أبو حامد الطوسي الغزالي الفقيه، الشافعي، الأشعري المتصوف، ولد بطوس سنة خمسين وأربعمائة، وصنف في كثير من العلوم، كالفقه والأصول والرقائق والمنطق والكلام، من أشهر مصنفاته: إحياء علوم الدين، والمستصفى والاقتصاد في الاعتقاد وتهافت الفلاسفة، توفي سنة (٥٠٥هـ)
انظر: طبقات الشافعية (١/ ٢٩٣)، طبقات الشافعية الكبرى (٦/ ١٩١).

وابن عقيل[١]، وغيرهم[٢].

جـ- أن المراد الأصلي في نقاش تلك الأدلة هو إبطالها وبيان اضطراب أصحابها، فتبقى تسمية ذلك النوع من الرد وتحت أي اسمٍ يندرج وهل تحققت فيه ضوابط القلب..إلخ - تبقى قضية فرعية لفظية اصطلاحية، ولا مشاحة في الاصطلاح إذا تبيَّن المقصود، وصحَّ طريق الاعتراض على وفق قواعد الاستدلال والرد المحكمة.

١٠- وبالنسبة لقلب الألقاب فإنني أوردت أشهر الألقاب التي أطلقها المخالفون في باب الربوبية والأسماء والصفات على أنفسهم، أو التي نبزوا بها أهل السنة والجماعة.

١١- بينت معاني الغامض من تلك الألقاب في اللغة والاصطلاح، ومراد من استخدمها من المخالفين بإطلاقها، مع ذكر مواطن استخدامهم لها.

١٢- بيَّنت - إجمالاً - واقع تلك الفرق وأنهم هم الأحق بألقاب السوء التي نبزوا بها أهل السنة والجماعة، وأنهم هم الأحق أن يوصفوا بنقيض ما أطلقوه على أنفسهم من ألقاب المدح، وأن أهل السنة هم

---

(١) هو علي بن عقيل بن محمد بن عقيل، أبو الوفا، البغدادي، الأصولي، الفقيه الحنبلي الواعظ، المتكلم المقرئ، ولد سنة ٤٣١هـ، كان يميل إلى الاعتزال في حداثته لاجتماعه بعلمائهم، ثم عدل عن هذا المذهب، وكان ثاقب الفهم، نادر الذكاء، كثير التصانيف، من تصانيفه: الفنون، و:الواضح في أصول الفقه، توفي ببغداد سنة ٥١٣هـ.
انظر: البداية والنهاية (١٢/ ١٧٩)، سير أعلام النبلاء (١٩/ ٤٤٣)، المقصد الأرشد (٢/ ٢٤٥).

(٢) حول هذا التوسع وأمثلته، انظر من هذه الرسالة: الباب الأول - الفصل الثاني- المبحث الثاني - المطلب الثاني (شروط القلب)، وانظر: تهافت الفلاسفة (٧٥)، بدائع الفوائد لابن القيم (٤/ ٨٤٥).

الأحق بألقاب المدح تلك، كلقب أهل التوحيد والعدل وغيرهما مثلاً.

١٣- ذكرت ما وقفت عليه من كلام الأئمة الذين قلبوا تلك الألقاب على أهل البدع، وما لم أجد لهم فيه قلبًا فقد اجتهدت - ملتمسًا التوفيق من الله - في محاولة القلب لما بدا لي وجهٌ من القلب فيه، من طريق لغوي أو غيره، أو بالقياس على ما ذكره العلماء في الأمثلة التي قلبوها، بالسير على منوالها.

١٤- أعزو الآيات القرآنية الكريمة الواردة في البحث بذكر السورة ورقم الآية، بعد كتابتها بالرسم العثماني.

١٥- وأما الأحاديث فما كان منها في الصحيحين -أو أحدهما- اكتفيت بعزوه إليهما.

وما لم يكن فيهما ذكرت تخريجه في الكتب الستة أو التسعة، إن كان فيها، وغيرها من الكتب التي خرجته، مع ذكر حكم لأحد الأئمة عليه إن وجدت ذلك.

وقد اكتفيت في ذلك بذكر الجزء والصفحة ورقم الحديث، دون ذكر لأسماء الأبواب، تخفيفاً من مقدار الحواشي.

١٦- وثقت ما نقلته من الأقوال والأدلة والردود وغيرها بعزوه إلى مصدره.

١٧- ترجمت للأعلام غير المشهورين فقط الواردين في صلب البحث، فلم أترجم للأنبياء -صلوات الله عليهم- ولا للصحابة -رضوان الله عليهم، ولا للأئمة المشهورين، كالأئمة الأربعة وشيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم وابن كثير وابن حجر رحمهم الله، وكذا أصحاب الكتب المسندة ورواتها وكذا رواة الأحاديث والآثار، مما جاء ذكره، وكذا الباحثين المعاصرين، كما أني لم ألتزم الترجمة للأعلام الواردين ضمن النصوص المنقولة عن أحد العلماء، وإنما التزمت بالترجمة لما ورد ضمن ما كتبه الباحث من إنشائه، ولا شك أن الشهرة أمر نسبي،

يختلف حسب الفن والناظر فيه، ولكني اجتهدت في ذلك حسب المستطاع.

١٨- عرفت بالفرق غير المشهورة، وأما ما اشتهر منها - كالمذاهب الأربعة - وكذا الديانات المشهورة فلم أعرف به.

١٩- عرَّفت بالطوائف والمصطلحات والألفاظ الغريبة الواردة في البحث.

٢٠- وضعت الآيات بين قوسين مزهَّرين: ﴿-﴾، والأحاديث بين قوسين مكررين: «-»، وآثار الصحابة بين قوسين مفردين: (-)، والنصوص بين قوسين مُكرَّرين: «-»، وما أوردتُه من كلامي في وسط بعض النصوص المنقولة للتوضيح، فإني قد وضعتُه بين قوسين معقوفين: [-].

٢١- الكلام المنقول بنصه يكون بين قوسي تنصيص كما سبق: « »، وأحلتُ إليه بعد نقله بذكر المرجع مباشرة، وأما المنقول بمعناه، فلم أجعله بين أقواس، بل أحلت إليه بعد ذكر معناه بقولي: انظر.

٢٢- إذا أطلق في هذا البحث (شيخ الإسلام) فالمراد به ابن تيمية رحمه الله، وإذا أطلق في المراجع: مجموع الفتاوى، فالمراد بها مجموع فتاواه.

* * *

ولقد واجهتني في هذه الرسالة مصاعب عديدة، ومن أهمها:

١- كثرة مباحث هذه الرسالة، وعمق مسائلها، حيث إنها لم تختص بمسألة معينة من مسائل الاعتقاد، بل تناولت الكلام على جميع أبواب توحيد الربوبية والأسماء والصفات، مما يمثل غالب ما كتبه السابقون - من أهل السنة وغيرهم - في علم العقائد والكلام والفلسفة، مما استغرق من الباحث جهداً في تتبع مسائل الرسالة ودراستها.

٢- أن هذا البحث قد تداخل فيه تخصص أصول الفقه مع تخصص العقيدة، وقد أُوعِز للباحث التوسع في التنظير الأصولي لقلب الدليل،

حيث خصص لهذا الأمر بابٌ كاملٌ، شمل الجانب التنظيري من كتب أصول الفقه، وشيئاً من الجانب التطبيقي من كتب الفروع الفقهية، مما سبب طول ذلك الباب بما لم يكن في الحسبان.

٣- أن هذا البحث قد تناول قلب الأدلة على عامة المدارس الفكرية المخالفة، حيث تمت دراسة أدلة المدارس الكلامية، كالمعتزلة ومن تبعهم من الزيدية ونحوهم، وكذا الأشاعرة والماتريدية.

كما تناولت دراسة المدرسة الصوفية، وخصوصاً الغالية منها، كأهل الحلول والاتحاد ووحدة الوجود.

وكذلك شملت دراسة المدارس الفلسفية، سواء من انتسب إلى الملة منهم أو من لم ينتسب، فضلاً عن مدرستي علم أصول الفقه (متكلميهم وفقهائهم)، وعلم الجدل، والذي تضمنه الباب الأول من الرسالة.

ولا شك أن لكل مدرسة من هذه المدارس مصنفاتها العميقة، ولغتها الخاصة، وطريقتها المتميزة، والتي تستلزم ممن أراد نقدها جهداً كبيراً، ووقتاً مديداً في اكتساب آلتها، وتتبع كتبها، وتأمل كلامها، وفك مصطلحاتها ورموزها، والوقوف مع أدلتها، ثم محاولة كشف تلك الأدلة وحلها وقلبها، بالرجوع إلى كتب أهل السنة، أو إلى ردود بعض تلك الفرق على بعض.

٤- أن هذه الرسالة مختصة بالرد على أدلة المخالفين بطريقة من أدق أنواع الرد والنقض، ومن المعلوم أن رد الأدلة هو آخر مرحلة يتطرق إليها الباحث في كافة العلوم، ذلك أن رد الدليل مبنيٌّ على دراسة الدليل، ودراسة الدليل فرع عن بيان قول المستدل به وشرحه، وذلك مبني على بيان أصل المسألة وشرحها، بل إنه كثيراً ما يكون الدليل المقلوب دليلاً لمسألة متفرعة عن أحد الأقوال، لا دليلاً لأصل القول، مما يستلزم بيان أصل المسألة و فرعها وأدلتهما، بل إن نفس القلب للدليل

كثيراً ما يكون مبنياً على نوع آخر من الرد، بالنقض أو غيره.

وكل هذه الأمور كانت بحق سبباً رئيسياً لطول هذا البحث وتشعبه بما لم يكن بالحسبان، إذ إن تجاوز بعض هذه المراتب هو مما يخل ولا شك بالبحث، مما استغرق من الباحث وقتاً وجهداً في هذه الرسالة.

والحمد لله أولاً وآخراً، فلقد يسر الله الأمور، وأعان بفضله على إتمام هذا البحث، وتذليل صعابه، وتجاوز عقباته، أسأل المولى عز وجل أن يجعل ذلك خالصاً لوجهه الكريم.

وفي الختام لا يسعني إلا أن أتوجه بالحمد لله الشكر الجزيل له على عظيم مَنِّه، وواسع كرمه، وجزيل فضله، فنعمه لم تزل علي تترى، وآلاؤه الجمَّة غامرة لي عموماً، وفي بحثي هذا على الخصوص، فله الحمد أولاً وآخراً، باطناً وظاهراً.

ثم أثني بالشكر الجزيل لمن قرن الله حقهما بحقه، وهما الوالدان حفظهما الله، فأسأل الله أن يحفظهما، وأن يرحمهما كما ربياني صغيراً، وأن يعفوا عن تقصيري في حقهما.

كما أتوجه بالشكر الجزيل لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ممثلة في كلية أصول الدين، وقسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، حيث أتاحت لي فرصة الدراسة فيها، واللقيا بالمشايخ الكرام، ونهل العلم منهم، ثم أتاحت لي الفرصة لمواصلة الدراسة وإعداد هذه الرسالة.

كما أتوجه بالشكر الجزيل لفضيلة شيخي المشرف على هذه الرسالة، فضيلة الشيخ:

د.عبد العزيز بن محمد العبد اللطيف حفظه الله، الذي غمرني برعايته

الكريمة، وأعطاني من وقته الثمين، ونوَّرني بتوجيهاته القويمة، وسدَّدني بملحوظاته الدقيقة، وصبر على طول المدة واتساع البحث وكسل الباحث، وأفادني - قبل علمه - بحلمه، وقبل دلالته بدَلِّه، وبخُلُقِهِ وتربيته وسمته، فأسأل المولى أن يجزيه عني خير الجزاء، وأن يبارك في علومه، وألا يحرمنا في المستقبل من مزيد إرشاده وتوجيهه، وأن يجعله مباركاً أينما كان.

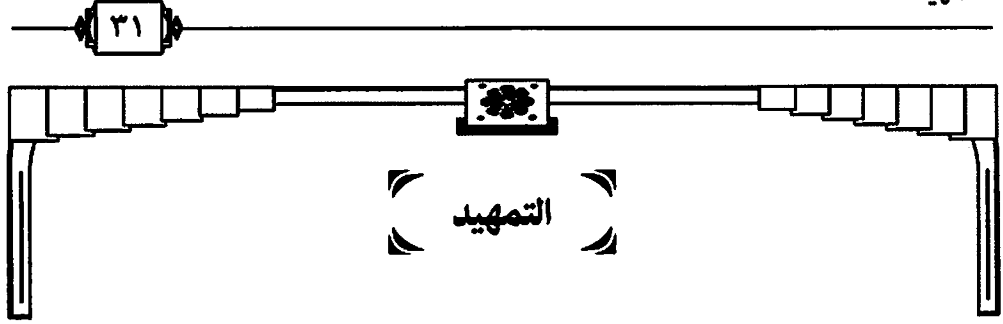
كما أني أشكر كل من وقف معي في هذا البحث وساندني فيه، من الزوج المؤازر العزيز، والشيخ المبارك الموجِّه، والأخ الناصح المقوِّم.

أسأل الله عز وجل أن يجعل هذا العمل - وكل الأعمال - خالصة لوجهه الكريم، صواباً على سُنَّة خير المرسلين ﷺ، وأن يهديَ بهذا المكتوب ضالاً، ويرشد به حائراً، وينوِّر به مهتدياً، كما أسأله أن يجعلنا مباركين أينما كنَّا، وأن يختم بالصالحات أعمالنا، وأن يرينا الحقَّ حقّاً ويرزقنا اتِّباعه، ويرينا الباطل باطلاً ويرزقنا اجتنابه، وأن يهدينا لما اختلف فيه من الحق بإذنه، إنه يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.







التمهيد

أولاً: شرح مفردات عنوان البحث.

عنوان هذه الرسالة هو: (**قَلْبُ الأَدِلَّةِ عَلَى الطَّوَائِفِ المُضِلَّة في توحيد الربوبية والأسماء والصفات**).

وعليه فالمفردات التي يحتويها هذا العنوان هي: (القلب) و(الأدلة) و(الطوائف المضلَّة) و(توحيد الربوبية والأسماء والصفات).

- **فأما (القلب)**: فسيأتي بيانه مفصلاً في الباب الأول من هذه الرسالة، وخلاصة القول في معناه الاصطلاحي العام: أنه بيان المعترض (القالب) أن دليل المستدل الذي ذكره يدل عليه لا له.

وبهذا القيد (القلب) تخرج بقية أنواع الردود، كالرد بعدم صحة الدليل، أو بفساد الاعتبار، أو بعدم التأثير..إلخ، فلا أذكره إلا إذا كان ذكره من لوازم قلب الدليل، أو كان داخلاً في المعنى الإجمالي للقلب، ومقارباً له، كفساد الوضع.

- **وأما (الأدلة)**: فسيأتي الكلام عنها أيضاً في المبحث الثاني (التالي) من هذا التمهيد، وخلاصة القول في المعنى الشرعي للدليل: أنه ما يُتَوَصَّل بصحيح النظر فيه إلى علمٍ أو ظن.

والأدلة التي تم مناقشتها في هذه الرسالة هي على نوعين:

النوع الأول: الأدلة الإجمالية، ويعنى بها الأصول الكلية والطرق العامة التي بنى عليها المخالفون مذاهبهم، وترتب عليها عامة أقوالهم التفصيلية، وهي:

- في توحيد الربوبية:

١- الأدلة العامة التي استدل بها أهل الحلول والاتحاد[١].

٢- مسألة حدوث الحوادث.

- وفي توحيد الأسماء:

١- الأدلة التي استدل بها المخالفون في مسألة الاسم والمسمى.

٢- الأدلة التي استدل بها نفاة الأسماء الحسنى.

- وفي توحيد الصفات:

١- الأدلة التي استدلوا بها على التنزيه.

٢- الأدلة التي استدلوا بها على تعارض العقل مع النقل وتقديم العقل.

٣- دليل التركيب والتجسيم.

النوع الثاني: الأدلة التفصيلية: وهي الأدلة المختصة بأعيان المسائل والصفات في توحيد الربوبية والأسماء والصفات.

ويدخل في ذلك: الأدلة من القرآن الكريم، ومن السنة -صحيحها وضعيفها[٢]- ومن الآثار كذلك، كما يدخل فيه الأدلة العقلية التفصيلية، والاحتجاجات العامة بأقوال العرب، أو بأشعارهم، أو بأقوال أئمة اللغة والنحو، فكل ذلك داخل في مفهوم الأدلة التي تناولتها هذه الدراسة.

وعلى هذا فالأدلة التي تدخل في البحث هي ما استدل به المخالف على

---

(١) وهذه المسألة وإن تضمنت بعض الأدلة الخاصة التفصيلية، إلا أنها قائمة على أصلين عامَّين، بنى عليهما أهل وحدة الوجود مذهبهم، وهما: قولهم إن المعدوم شيء ثابت في العدم، وقولهم: إن وجود الأعيان هو عين وجود الله.

(٢) سيأتي البيان بأن قلب الدليل لا يشترط فيه صحة الدليل، إذ المراد منه الرد على الخصم وإبطال استدلاله والبيان بأن الدليل (الذي ارتضاه الخصم، وسلَّم به واستدل به) لا تصح دلالته على مطلوبه، بل إنه يدل على نقيض مقصوده.

بدعته، ويخرج بهذا القيد ما أجاب به المخالف عن أدلة أهل السنة بتحريف أو تفويض ونحوه، فلا يدخل، اللهم إلا إذا كان المخالف قد حرَّف النص، واستدل على تحريفه بدليل آخر، فقد يُقلَب عليه الدليل الآخر ليكون شاهدًا على بطلان تحريفه للنص الأول، ومبينًا أن تفسيره الصحيح موافقٌ أهل السنة، ولهذا عدة أمثلة منثورة في طيات الرسالة.

وقد استعملت عبارة: (قلب الأدلة) دون (قلب الاستدلال)، لأن أكثر ما وقفت عليه من استعمال العلماء-وبخاصة أهل الأصول- قولهم: (قلب الدليل)، ولا يبدو لي في هذا تنقص للدليل، إذ إن القلب لغة: (رد الشيء من جهة إلى جهة)[1]، فحيث كان الدليل متجهاً للدلالة على الامتناع -مثلاً- رُدَّ إلى جهة الدلالة على الوجوب أو الإمكان، وعلى كل فالأمر في هذا واسع.

وقد رأيت أن أُلحِق بهذا البحث مسألة شبيهة به، ألا وهي: (قلب الألقاب التي أطلقها المبتدعة على أنفسهم، أو على أهل السنة)، وقد أدخلتها في موضوع قلب الأدلة من باب التبع، أو من باب المعنى اللغوي لكلمة (الدليل)، ألا وهو: (الأمارة في الشيء)[2]، فالألقاب هي من الأمارات والعلامات التي تدل على الفِرَقِ التي أُطلقت عليها، والله أعلم.

-وأما: (الطوائف المُضِلَّة):

فالأصل أن المراد بهم طوائف المتكلمين المنتسبين إلى الإسلام، وأبرزها: الجهمية، والمعتزلة (ومن تبعهم من الزيدية ونحوهم)، والأشاعرة، والماتريدية.

وثمة طوائف أخرى قُصِدَت بالأصالة أيضاً، إلا أنها في بعض مباحث هذه الرسالة، ومنها:

- الفلاسفة، وذلك في مبحث: (قلب الأدلة على الفلاسفة في قولهم

(١) معجم مقاييس اللغة (٥/ ١٧).
(٢) انظر: معجم مقاييس اللغة (٢/ ٢٥٩).

بقدم العالم)، وكذلك في مبحث: (قلب الأدلة في مسألة دليل التركيب والتجسيم)، وقد يُذكَرون تبعاً في بقية المباحث.

-غلاة الصوفية، وذلك في مبحث: (قلب الأدلة التي استدل بها أهل الحلول والاتحاد ووحدة الوجود).

ووصف هذه الطوائف بأنها (مُضِلَّة) معتبر بالمسائل التي خالفوا فيها في موضوع البحث (توحيد الربوبية والأسماء والصفات)، ولا يمنع ذلك أن يكون ممن ينتمي إلى بعض هذه الطوائف من قد وافق الحق، وكان له قدم صدق فيما سوى هذا الباب من أبواب الدين علماً وعملاً، في أمور الفقه وميادين الدعوة والجهاد ونحو ذلك، فليس الكلام هنا على شخص بعينه، وإنما على (طوائف)، فالوصف يكون لما اختصت به تلك الطوائف من بدع مخالفة لمذهب سلف الأمة في أبواب الاعتقاد، فبهذا الاعتبار صح وصفها بالضلال والإضلال، ولم يُقتَصَر على وصفها بمطلق (المخالفة) التي يدخل فيها من كان مندرجاً ضمن أهل السنة، كالمذاهب الفقهية المختلفة.

وبيان ذلك أن الخلاف على مراتب متفاوتة:

١- فمنه: خلاف التنوّع اللفظي: من مثل الاختلاف في ألفاظ أشبه بالمترادفات.

كمن عَرَّف الإيمان بأنه : قول وعمل. ومن عرفه بأنه: قول وعمل ونية ومن عَرَّفه بأنه: قول باللسان واعتقاد بالجنان وعمل بالأركان[1].

٢- ومنه خلاف التَّنوع غير اللفظي: وهو أوسع من سابقه، كالخلاف في المتلازمات المتباينات أو المتداخلات.

وذلك كمن عرَّف الصراط المستقيم بأنه الإسلام، ومن عرفه بأنه القرآن.

أو من عرَّف الظالم لنفسه بأنه من لا يؤدِّي الزكاة، ومن عرَّفه بأنه

(١) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية (٧/ ٥٠٥-٥٠٧).

الذي يؤخر الصلاة عن وقتها[١].

ويدخل فيه الاختلاف في الأعمال المشروعة من العلميات والدعويات، كمن اشتغل بعلم الحديث ومن اشتغل بعلم الفقه.

٣- ومن الخلاف: خلاف التَّضادّ السائغ، كمن رأى في مسألة فقهيةٍ فرعية القول بالتحريم ومن رأى القول بالجواز مع احتمال الأدلة لذلك، ولا داعي للتمثيل فهو أمرٌ بيِّن.

٤- ومن الخلاف: خلاف التَّضاد الذي لا يسوغ، إلا أنه لا يُضَلَّل صاحبه ولا يُبَدَّع.

كالخلاف في بعض الفقهيات التي استبان دليلها، واتضح خطأ المخالف فيها.

من مثل خلاف الحنفيَّة في النكاح بلا وليّ، وقد يدخل فيه من خالف في الصورة من السَّلف.

فهذه أربعة أنواع من الخلاف، وليست هي المرادة بهذا البحث.

٥- ومن الخلاف نوع خامس، ألا وهو: خلاف التَّضادّ الذي يُضَلَّلُ صاحبه بمخالفته، وقد يُبَدَّع، بل قد يُكَفَّر بها، إما بتكفير مقالته دون عينه، أو حتى مع تكفير عينه.

وهذا من مثل خلاف الخوارج الذين يَقتلون أهل الإسلام، ويدعون أهل الأوثان.

ومن مثل خلاف الفلاسفة القائلين بقدم العالم، ونفي علم الله للجزئيات، أو نفي علمه لكل ما سواه، أو خلاف غلاة المتصوفة القائلين بوحدة الوجود، أو خلاف الجهمية والمعتزلة والرافضة القائلين بخلق

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية (٦/ ٣٩٠-٣٩١).

القرآن، وكذلك نفاة الصفات أو بعضها، على اختلاف طوائفهم، وتفاوتهم في تَحَقُّقِهم بالبدعة والضلال.

ومرتبة الخلاف التي تتناولها هذه الدراسة إنما هي المرتبة الأخيرة دون ما قبلها، حيث تناولت الكلام على غلاة الفلاسفة في مبحث قدم العالم وغيره، وعلى غلاة الصوفية -أصحاب وحدة الوجود- في مبحث الحلول والاتحاد، وعلى طوائف الجهمية والمعتزلة ومن تبعهم في بقية المباحث، وجميع الخلاف الواقع هنا هو من النوع الأخير الذي يكون صاحبه ما بين التبديع والتكفير، وكلاهما داخل في مفهوم خلاف البدعة والضلالة، ولهذا كان التعبير في عنوان هذه الرسالة بـ(الطوائف المضلة) أدق وأصح من التعبير بـ(الطوائف المخالفة).

قال الإمام أبو المظفر السمعاني[1]: «وبهذا يظهر مفارقة الاختلاف في مذاهب الفروع اختلاف العقائد في الأصول، فإنا وجدنا أصحاب رسول الله ﷺ، و﵃ من بعده اختلفوا في أحكام الدين، فلم يفترقوا، ولم يصيروا شيعاً؛ لأنهم لم يفارقوا الدين، ونظروا فيما أُذِنَ لهم، فاختلفت أقوالهم وآراؤهم في مسائل كثيرة [ثم عدد بعض الفقهيات التي اختلف فيها الصحابة، ثم قال:] فصاروا باختلافهم في هذه الأشياء محمودين، وكان هذا النوع من الاختلاف رحمة من الله لهذه الأمة، حيث أيَّدهم باليقين، ثم وَسَّع على العلماء النظر فيما لم يجدوا حكمه في التنزيل والسنة، فكانوا مع

(١) هو منصور بن محمد بن عبد الجبار بن أحمد بن محمد أبو المظفر السمعاني الحافظ، من أهل مرو، ولد سنة (٤٢٦هـ)، وتفقه أولاً على أبيه في مذهب أبي حنيفة، ثم انتقل إلى مذهب الشافعي، كان زاهداً ورعاً واعظاً متمسكاً بالسنة وعقيدة السلف والرد على المبتدعة، وكانت له يد طولى في فنون كثيرة، من مصنفاته: تفسير القرآن، والانتصار لأهل الحديث وقواطع الأدلة في أصول الفقه، وتوفي سنة (٤٨٩هـ).
انظر: طبقات الشافعية (١/ ٢٧٣)، البداية والنهاية (١٢/ ١٥٣)، سير أعلام النبلاء (١٩/ ١١٤).

هذا الاختلاف أهل مودة ونصح، وبقيت بينهم أخوة الإسلام، ولم ينقطع عنهم نظام الألفة.

فلما حدثت هذه الأهواء المردية الداعيةُ صاحِبَها إلى النار ظهرت العداوة، وتباينوا، وصاروا أحزاباً، فانقطعت الأخوة في الدين، وسقطت الألفة، فهذا يدل على أن هذا التباين والفرقة إنما حدثت من المسائل المُحدثة التي ابتدعها الشيطان، فألقاها على أفواه أوليائه ليختلفوا، ويرمي بعضهم بعضاً بالكفر»(١).

- **وأما (توحيد الربوبية والأسماء والصفات)**: فبيان ذلك ببيان نوعي التوحيد، فإن التوحيد الذي جاءت به الرسل يتضمن أمرين:

١- توحيد المعرفة والإثبات، ويدخل فيه: إثبات ربوبية الله تعالى، وإثبات أسمائه الحسنى وصفاته العُلا، ولذا فإن كثيراً من أهل العلم من يجعل هذا التوحيد على قسمين:

أ- توحيد الربوبية.

ب- توحيد الأسماء والصفات.

والخلاف في هذا التقسيم خلاف لفظي.

٢- توحيد القصد والطلب، وهو التوحيد العملي الإرادي، ويسمى بتوحيد الألوهية، أو توحيد العبودية، ويراد به إفراد العبادة لله، فلا يعبد الا إياه، ولا يدعى سواه(٢).

---

(١) الانتصار لأصحاب الحديث (٤٨-٤٩).

(٢) انظر: الصفدية (٢/ ٢٢٨-٢٢٩)، مجموع الفتاوى (٤/ ١٥٠-١٥٢) (١٧/ ١٠٧-١٠٨)، منهاج السنة النبوية (٣/ ٢٨٩-٢٩٢)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٧٨-٤٧٩)، درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٢٤-٢٢٦، ٢٨٤)، شرح العقيدة الأصبهانية - ت: د السعوي (١/ ٨٥).

والمقصود بهذه الرسالة هو النوع الأول من التوحيد، فيشمل القول في ربوبية الله، وفي أسمائه الحسنى، وفي صفاته العلا.

ثانياً: الدليل والاستدلال، في أبواب الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة.

● المسألة الأولى: الدليل، ومعناه في اللغة والشرع.

الدليل في اللغة (فَعِيل) بمعنى: (فاعل)، فالدَّلِيلُ هو الدَّالُّ، وهو ما يُستدلُّ به، وهو الأمارة على الشيء.

يقال: دَلَّه على الطريق يَدُلُّه دَلالَةً ودِلالَةً ودُلولة: إذا هداه إليه، وعرَّفه عليه، وهو بيِّن الدَّلالة والدِّلالة[١].

وأما في الاصطلاح فقد عرفه الموفق ابن قدامة[٢] بأنه: «ما يُتَوَصَّل بصحيح النظر فيه إلى علمٍ أو ظن»[٣].

ويلاحظ في هذا التعريف شمول مفهوم الدليل لما أفاد العلم وما أفاد الظن، فالجميع يسمَّى دليلاً، وهذا هو قول عامة الفقهاء، وهو الصحيح[٤].

وأما (الاستدلال) في اللغة فهو: طلب الدليل.

---

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة (٢/ ٢٥٩)، تهذيب اللغة (١٤/ ٤٨)، لسان العرب (١١/ ٢٤٨).

(٢) هو أبو محمد عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الجماعيلي الدمشقي الصالحي الحنبلي، صاحب التصانيف، منها: المغني، الكافي، وغيرها، ولد سنة ٥٤١، وتوفي سنة ٦٢٠هـ.
انظر: سير أعلام النبلاء (٢٢/ ١٦٥- ١٧٣)، البداية والنهاية لابن كثير (١٣/ ٩٩- ١٠١).

(٣) روضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة مع حاشية ابن بدران (٢/ ٤٦)، وانظر: شرح الكوكب المنير (١/ ٥٢).

(٤) انظر: قواطع الأدلة في الأصول لأبي المظفر السمعاني-ت: هيتو (٥٥-٥٦)، التمهيد لأبي الخطاب (١/ ٦١)، شرح الكوكب المنير (١/ ٥٣).

وعليه فالمستدل: هو طالب الدليل، فيشمل السائل والمسؤول، لأن السائل (المستفتي) يطلب الدليل من المسؤول، والمسؤول (المُفتي) يطلب الدليل من الأصول[١].

إلا أن الشائع هو إطلاق (المستدل) على الثاني، وهو من يحتجُّ بالدليل ويستنبط الحكم منه.

وعلى هذا فيكون الاستدلال -كما عرَّفه الباجي[٢]-: «الاهتداء بالدليل والاقتفاء بأثره حتى يوصل إلى الحكم»[٣].

وقد نُقل عن الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ أنه قال: «الدالُّ: الله تعالى، والدليل: القرآن، والمُبَيِّن: الرسول، والمُستدِلُّ: أولو العلم، هذه قواعد الإسلام»[٤].

• المسألة الثانية: بيان أدلة أهل السنة في مسائل الاعتقاد.

لقد قام مذهب أهل السنة والجماعة في أبواب الاعتقاد على ثلاثة مصادر، وهي:

كتاب الله، وسنَّة نبيه ﷺ، وإجماع سلف الأمة[٥].

---

(١) انظر: العدة لأبي يعلى (١/ ١٣٢)، قواطع الأدلة في الأصول لأبي المظفر السمعاني- ت: هيتو (٥٦)، التحبير شرح التحرير (١/ ٢٠٨)، شرح الكوكب المنير (١/ ٥٥).

(٢) هو سليمان بن خلف بن سعد الأندلسي الباجي القرطبي المالكي، ولد سنة (٤٠٣هـ)، برع في علم الكلام والنظر، وسافر من الأندلس للحج وطلب العلم ثلاث عشرة سنة، وعاد بعلم غزير، وله مناظرات مشهورة مع ابن حزم الظاهري، من مصنفاته: الإشارة في أصول الفقه والتشديد إلى معرفة التوحيد وتوفي سنة (٤٧٤هـ).
انظر: سير أعلام النبلاء (١٨/ ٥٣٥)، الوافي بالوفيات (١٥/ ٢٢٩).

(٣) الحدود للباجي (١٠٤).

(٤) التحبير شرح التحرير (١/ ٢٠٨)، شرح الكوكب المنير (١/ ٥٥).

(٥) والإجماع لا بد له من مستند من الكتاب أو السنة، ولذا نرى في كلام بعض العلماء جعل مصادر العقيدة عند السلف: الكتاب والسنة، انظر: مناقب الإمام الشافعي للبيهقي (٤٦٢)، ولا تعارض بين القولين.

قال الإمام ابن عبد البر[١] رَحِمَهُ اللَّهُ: «ليس في الاعتقاد كلِّه في صفات الله وأسمائه إلا ما جاء منصوصاً في كتاب الله، أو صَحَّ عن رسول الله ﷺ، أو أجمعت عليه الأمة»[٢].

وقال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ في عقيدته الواسطية عن أهل السنة والجماعة: «ويعلمون أن أصدق الكلام كلام الله وخير الهدي هدي محمد ﷺ، ويؤثرون كلام الله على كلام غيره من كلام أصناف الناس، ويقدمون هدي محمد على هدي كل أحد، . . .والإجماع هو الأصل الثالث الذي يعتمد عليه في العلم والدين، وهم يَزِنُونَ بهذه الأصول الثلاثة جميع ما عليه الناس من أقوال وأعمال باطنة أو ظاهرة مما له تعلق بالدين»[٣].

وقال كذلك: «من قال بالكتاب والسنة والإجماع كان من أهل السنة والجماعة»[٤].

فمصادر المعرفة في الاعتقاد موقوفة على هذه الأصول الثلاثة عند السلف الصالح، فعنها يصدرون، ومنها ينهلون، إذ لا حاجة لهم إلى غيرها في تلك المطالب، فقد ضمن الله لعباده فيها الهدى والنور، والعصمة من الغي والضلال، وفيها الكفاية والرحمة والذكرى لمن طلب الحق وصح

---

(١) هو يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر، النمري، القرطبي، أبو عمر، الفقيه المالكي، من أئمة حفاظ الحديث، المؤرخ، الأديب، وهو إمام عصره في الحديث، ولد بقرطبة سنة ٣٦٨هـ، له كتب منها: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، جامع بيان العلم وفضله وغيرها، توفي بشاطبة سنة ٤٦٣هـ.
انظر: وفيات الأعيان (٧/ ٦٦)، سير أعلام النبلاء (١٨/ ١٥٣)، طبقات الحفاظ (١/ ٤٣١).

(٢) جامع بيان العلم وفضله (٢/ ٩٦).

(٣) الواسطية ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/ ١٧٥).

(٤) شرح حديث الافتراق ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/ ٣٤٦).

قصده ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٥١﴾﴾ [العنكبوت: ٥١].

قال شيخ الإسلام ﷺ: «وأما الأمور الإلهية، والمعارف الدينية، فهذه العلم فيها مأخذه عن الرسول، فالرسول أعلم الخلق بها، وأرغبهم في تعريف الخلق بها، وأقدرهم على بيانها وتعريفها، فهو فوق كل أحد في العلم والقدرة والإرادة، وهذه الثلاثة بها يتم المقصود»(١).

وهذا المنهج المتين الذي قام عليه مذهب السلف في الاستدلال قد دلت عليه أدلة كثيرة من النقل والعقل السليم، فمنها:

قوله تعالى: ﴿فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِىِّ ٱلْأُمِّىِّ ٱلَّذِى يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٥٨﴾﴾ [الأعراف: ١٥٨].

وقوله: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ ۖ وَمَن تَوَلَّىٰ فَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا ﴿٨٠﴾﴾ [النساء: ٨٠].

وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾﴾ [النساء: ٥٩].

والرَّدُّ إلى النبي ﷺ يكون إليه في حياته، وإلى سنته بعد مماته(٢).

وإن تمسك السلف بالكتاب والسنة في أبواب الاعتقاد لهو أعظم معالم منهجهم الذي خالفوا به عامة الطوائف المنحرفة، كما أنه من أعظم نعم الله عليهم، وذلك أن من فتح الباب لعقله في هذه المطالب الغيبية ضل وانحرف عن السبيل، وتاه في ظلمات الغي والضلال.

---

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٣/ ١٣٦)، وانظر: مفتاح دار السعادة (٢/ ١١٧).
(٢) انظر: القواعد المثلى (٧٣).

قال الإمام أحمد بن حنبل ﷺ: «أصول السنة عندنا: التمسك بما كان عليه أصحاب رسول الله، والاقتداء بهم، وترك البدع، وكل بدعة فهي ضلالة، وترك الخصومات والجلوس مع أصحاب الأهواء، وترك المراء والجدال والخصومات في الدين»(١).

وقال شيخ الإسلام ﷺ عن أهل السنة: «وكان من أعظم ما أنعم الله به عليهم: اعتصامهم بالكتاب والسنة.

فكان من الأصول المتفق عليها بين الصحابة والتابعين لهم بإحسان: أنه لا يُقبَل من أحد قط أن يعارض القرآن لا برأيه ولا ذوقه ولا معقوله ولا قياسه ولا وَجده، فإنهم ثبت عنهم بالبراهين القطعيات، والآيات البينات أن الرسول جاء بالهدى ودين الحق، وأن القرآن يهدي للتي هي أقوم...

فكان القرآن هو الإمام الذي يقتدى به، ولهذا لا يوجد في كلام أحد من السلف أنه عارض القرآن بعقل ورأي وقياس، ولا بذوق ووَجْد ومكاشفة»(٢).

هذه هي مصادر أهل السنة في التلقي في أبواب الاعتقاد، وأما ما سواها - كالعقل ونحوه - فليس بمصدر مستقلٍّ للتلقي في هذه المطالب، إذ إن باب العقيدة مبني في مجمله على الغيب، والغيب لا يعلم إلا بالنص الصحيح عن المعصوم، وهذا لا يعني إهمال العقل وإغفاله -كما يذهب إليه من عطل عقله من المتصوفة الغالية ونحوهم- بل للعقل مجاله المعلوم في إدراك معاني النصوص في العقيدة، وإدراك القضايا المجملة في العقيدة، كوجوب الكمال لله، وتنزهه عن النقص، كما أنه يدرك بعض القضايا التفصيلية، كعلم الله وعلوّه، وقد لا يدرك بعضها ابتداءً، لكنه لا يحيلها بل

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي (١/ ١٥٦).
(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٣/ ٢٨-٢٩).

يحكم بإمكانها وثبوتها إذا ورد بها النص، على أن هذه الأصول التي أدركها العقل هي مما ثبت بالنص أيضاً، فالعقل فيها تابع للنص[١].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية ﷺ: «إنه يعلم بالفطرة وبالعقل إثبات الصانع على طريق الإجمال، وأما تفصيل صفاته وأسمائه فتعلم بالسمع»[٢].

وبهذا يتبين أن العلاقة بين العقل والنقل علاقة تكامل وتوافق، لا علاقة تنازع وتعارض، بل يقال: إن العلاقة بين صحيح النقل وصريح العقل علاقة تضمن، فإن نصوص الشرع قد جاء فيها الإشارة إلى مجامع الطرق العقلية الصحيحة التي يعلم بها أصول المطالب الإلهيات وإثبات النبوات والمعاد، وليست مقصورة على الخبر الوارد فحسب.

قال شيخ الإسلام: «إن الأدلة العقلية والسمعية متلازمة، كُلٌّ منهما مستلزم صحة الآخر، فالأدلة العقلية تستلزم صدق الرسل فيما أخبروا به، والأدلة السمعية فيها بيان الأداة العقلية التي بها يُعرَف الله وتوحيده وصفاته وصدق أنبيائه، ولكن من الناس من ظن أن السمعيات ليس فيها عقلي، والعقليات لا تتضمن السمعي، ثم افترقوا، فمنهم من رَجَّح السمعيات، وطعن في العقليات، ومنهم من عكس، وكلا الطائفتين مقصر في المعرفة بحقائق الأدلة السمعية والعقلية»[٣].

وقال كذلك - مبيناً طرق حصول المعرفة بالشرع -: «لكن حصولها[أي المعرفة] بالشرع على وجوه:

---

(١) سيأتي تفصيل الكلام في العقل وموقفه من مسائل الاعتقاد، وذلك في مبحث: (قلب الأدلة التي استدل بها المبتدعة على تعارض العقل مع النقل وتقديم العقل) من هذه الرسالة.

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٣٠٨).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٢٤-٢٥).

أحدهما: أن الشرع ينبه على الطريق العقلية التي بها يعرف الصانع، فتكون عقليةً شرعيةً.

الثاني: أن المعرفة المفصَّلة بأسماء الله وصفاته - التي بها يحصل الإيمان - تحصلُ بالشرع..»[١].

هذا حاصل القول في أدلة أهل السنة والجماعة، والتي بنوا عليها مذهبهم في أسماء الله وصفاته وسائر أبواب الاعتقاد.

● **المسألة الثالثة: أبرز معالم الاستدلال عند أهل السنة في أبواب الاعتقاد.**

ويراد بذلك طريقة أهل السنة والجماعة في التعامل مع المصادر السالفة الذكر، وفهم معانيها، واستنباط الأحكام العقدية منها، ويمكن أن نجمل ذلك في النقاط التالية:

١- أن أهل السنة والجماعة يُسَلِّمون تسليماً مطلقاً لكل ما صح في نصوص الوحي، فما أثبته النقل أثبتوه، وما نفاه نفوه، وما سكت عنه توقفوا فيه دون إثبات أو نفي[٢].

قال الإمام الزهري[٣] رحمه الله: «من الله الرسالة، وعلى رسول الله البلاغ، وعلينا التسليم»[٤].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٣٧-٣٨)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٣/ ١٣٦-١٣٧).

(٢) انظر: القواعد المثلى (٧١-٧٢).

(٣) هو محمد بن مسلم بن عبيدالله بن عبدالله بن شهاب الزهري القرشي، المدني، أبو بكر، أحد الأئمة الأعلام، وعالم الحجاز والشام، كان من أكابر الحفاظ والفقهاء، قال الشافعي: لولا الزهري لذهبت السنن من المدينة، توفي سنة ١٢٤هـ.
انظر: سير أعلام النبلاء (٥/ ٣٢٦).

(٤) صحيح البخاري (٦/ ٢٧٣٨)، فتح الباري (١٣/ ٥٠٤).

وهذا التسليم والقبول المطلق شامل لما فهموه منها، أو لما قصرت عنه عقولهم وإدراكاتهم.

قال شيخ الإسلام رحمه الله: «إن ما أخبر به الرسول ﷺ عن ربه فإنه يجب الإيمان به، سواء عرفنا معناه، أو لم نعرف؛ لأنه الصادق المصدوق، فما جاء في الكتاب والسنة وجب على كل مؤمن الإيمان به، وإن لم يفهم معناه، وكذلك ماثبت باتفاق سلف الأمة وأئمتها»[(١)].

٢- أن أهل السنة مجمعون على الأخذ بكل ما صح من السنة النبوية في مسائل الاعتقاد، سواء كان ذلك من المتواتر أو من الآحاد[(٢)].

قال الإمام ابن عبد البر رحمه الله: «وأجمع أهل العلم من أهل الفقه والأثر في جميع الأمصار فيما علمت على قبول خبر الواحد العدل، وإيجاب العمل به إذا ثبت ولم ينسخه غيره من أثر أو إجماع، على هذا جميع الفقهاء في كل عصر، من لدن الصحابة إلى يومنا هذا، إلا الخوارج[(٣)]، وطوائف من أهل البدع، شرذمة لا تعد خلافاً، وقد أجمع المسلمون على..قبول خبر

---

(١) التدمرية ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/ ٤١).

(٢) يقسم الأصوليون وأهل الاصطلاح الأحاديثَ إلى قسمين: متواتر وآحاد.
فالمتواتر: ما رواه عدد كثير أحالت العادة تواطؤهم على الكذب عن مثلهم من الابتداء إلى الانتهاء، وكان مستندهم الحس.
والآحاد: ما تخلف فيه شرط من شروط التواتر السابقة (المذكورة في تعريفه). انظر: نزهة النظر: (٥٦-٧٠).

(٣) الخوارج: هم الذين خرجوا على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - ويجمعهم القول بالتبري من عثمان وعلي - رضي الله عنهما - كما أجمعوا -عدا النجدات- على تكفير مرتكب الكبيرة وتخليده في النار إذا مات مصراً عليها، وفرق الخوارج تصل إلى عشرين فرقة، وقيل: أربع عشرة. (انظر الملل والنحل ١/ ١١٤، الفرق بين الفرق-ت محيي الدين عبد الحميد ص٧٢، مقالات الإسلاميين-ت: ريتر ١/ ١٦٧ مفتاح العلوم للخوارزمي ١٩).

الواحد العدل فيما يخبر به مثله»[١].

٣- وبالمقابل فإن أهل السنة لا يأخذون بالأحاديث الضعيفة في مسائل الاعتقاد.

قال الموفق ابن قدامة رحمه الله: «وأما الأحاديث الموضوعة التي وضعتها الزنادقة لِيُلَبِّسُوا بها على أهل الإسلام، أو الأحاديث الضعيفة - إما لضعف رواتها، أو جهالتهم، أو لِعِلَّة فيها - فلا يجوز أن يقال بها، ولا اعتقاد ما فيها، بل وجودها كعدمها»[٢].

٤- أن أهل السنة والجماعة يُجرون نصوص العقيدة على ظاهرها، من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل.

٥- أن ظاهر هذه النصوص - وخصوصاً ما يتعلق بالله تعالى - معلوم لنا باعتبار المعنى، ومجهول لنا باعتبار الكيفية[٣].

وذلك «أن النبي ﷺ بيَّن لأصحابه القرآن لفظه ومعناه، فبلغهم معانيه كما بلغهم ألفاظه، ولا يحصل البيان والبلاغ المقصود إلا بذلك، قال تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]: النحل:...وقال: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم: ٤]»[٤].

٦- أنهم لا يعارضون نصوص الكتاب والسنة بعضها ببعض، فضلاً عن أن يعارضوها بالعقل الفاسد ونحوه، بل ما قد يتوهمه البعض من وقوع التعارض بين بعض النصوص فإنما هو لقصور في فهم ذلك الناظر، كما أن ما يتوهمه الآخرون من معارضة العقل لبعض النصوص فإنما هو راجع لفساد

(١) التمهيد (١/ ٢)، وانظر: جامع بيان العلم وفضله له (٢/ ٩٦)، مختصر الصواعق المرسلة-ت: د.العلوي (٤/ ١٤٦٥-١٦٤٨).
(٢) ذم التأويل (٤٧).
(٣) انظر: القواعد المثلى (٧٥-٧٨).
(٤) مختصر الصواعق المرسلة-ت: د.العلوي (٤/ ١٤١١).

في عقل المعارِض، أو عدم ثبوت ذلك النصّ[١].

٧- أن فهم السلف الصالح - من الصحابة والتابعين ومن تبعهم بإحسان - لنصوص الوحيين حجةٌ معتبرة.

ولهذا فإن ابن عباس رضي الله عنهما لما ناظر الخوارج، احتج عليهم بفهم الصحابة للقرآن، فقال: «جئتكم من عند أصحاب النبي ﷺ - المهاجرين والأنصار - ومن عند ابن عم النبي ﷺ وصهره، وعليهم نزل القرآن، فهم أعلم بتأويله منكم، وليس فيكم منهم أحد»[٢].

وقال الإمام القصاب الكرجي[٣] رحمه الله - ضمن كلامه عمّا ورد عن بعض

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٣/ ٢٨-٢٩)، وانظر تفصيل ذلك في مبحث: (قلب الأدلة التي استدل بها المبتدعة على تعارض العقل مع النقل وتقديم العقل).

(٢) أخرجه النسائي في السنن الكبرى (٥/ ١٦٥-١٦٦) رقم (٨٥٧٥)، وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله (٢/ ١٠٤)، وانظر: المنتظم لابن الجوزي (٥/ ١٢٤).
وفي قول هذا الصحابي الجليل ردٌّ قامع لدعاة العصرنة والعلمنة ممن ينادي بإعادة فهم النصوص فهما مستقلاً مجرداً عما فهمه السلف من الصحابة ومن بعدهم، وزعمهم أن لكل أحد -مهما كان- الحق الخاص في فهم تلك النصوص على ما يمليه عليه عقله، وعلى ما أُشرب من هواه (كما تراه في كتابات الجابري، وأركون، ونصر حامد أبو زيد، وحسن حنفي، وغيرهم).
فأنت ترى أن أول ثمرة لهذا المنهج الفاسد: بزوغ أول بذرة للافتراق في الإسلام، وخروجهم على أفضل هذه الأمة، وتكفيرهم، واستباحة دمائهم، وتكفيرهم لكل عاصٍ وفاجر، كل ذلك لأخذهم المباشر من النص مجرداً عن فهم الصحابة، فهل يريد عصرانيونا تجديد هذه الثمرة؟!

(٣) هو أبو أحمد، محمد بن علي بن محمد الحافظ الكَرجي القصَّاب، سمي بذلك لكثرة ما أهراق من دماء الكفار في مغازيه، نشأ في بيت علم، وقضى وقتاً من عمره في الجهاد في سبيل الله، من مصنفاته: كتاب ثواب الأعمال و: كتاب عقاب الأعمال، وشرح السنة، وتأديب الأئمة، وله تفسير مطبوع سماه: نكت القرآن. توفي سنة (٣٦٠هـ). انظر: الوافي بالوفيات (٤/ ٨٥)، سير أعلام النبلاء (١٦/ ٢١٣).

السلف من تفسيرٍ لآيات الصفات -: «إن كان السلف صحابياً، فتأويله مقبول مُتَّبع، لأنه شاهد الوحي والتنزيل، وعرف التفسير والتأويل. . .فأما إذا لم يكن السلف صحابياً نظرنا في تأويله، فإن تابعه عليه الأئمة المشهورون من نقلة الحديث والسُّنَّة، ووافقه الثقات الأثبات تابعناه، وقبلناه، ووافقناه، فإنه -وإن لم يكن إجماعاً حقيقةً- إلا أن فيه مشابهة الإجماع، إذ هو سبيل المؤمنين، وتوافق المتقين، الذين لا يجتمعون على الضلالة، ولأن الأئمة لو لم يعلموا أن ذلك عن الرسول والصحابة لم يتابعوه عليه»[1].

هذه بعض الإشارات العابرة لأبرز الملامح التي تميز بها منهج السلف في الاستدلال في أبواب العقيدة، والله أعلم[2]

ثالثاً: الدليل والاستدلال، في أبواب الاعتقاد عند المخالفين.

● المسألة الأولى: الدليل، ومعناه عند المخالفين.

بالنظر في الكتب الكلامية والأصولية للفرق المخالفة نرى أن كثيراً منهم

---

(١) الفصول في الأصول للقصاب الكرجي، بواسطة بيان تلبيس الجهمية-ط: المجمع (٦/ ٤٠١-٤٠٤)، وانظر: منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد -د عثمان حسن (٢/ ٥٠١-٥٣٠).

(٢) لقد اكتفيت في هذا المبحث بذكر إشارات مجملة حول الدليل والاستدلال نظراً لأن هذا الموضوع قد تطرق له الكثير من العلماء والباحثين، وفصَّلوا القول فيه، بل وخصوه بالتأليف، فلم أرَ التوسع فيه على ما ذكر، وللاستزادة حول هذا الموضوع انظر: التدمرية ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/ ٣٥-٦٩)، القواعد المثلى للشيخ العثيمين (٦٩-٩٠)، منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة، رسالة ماجستير- د عثمان بن علي بن حسن (جميع الكتاب)، موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة - د سليمان الغصن (١/ ٦١-٧٣)، المعرفة في الإسلام-د عبد الله القرني (١٧٥-١٧٧)، المنهج السلفي-د مفرح القوسي (٢١٣-٢١٩).

قد يعرِّف الدليل في الاصطلاح بنحو ما عرفه أصوليو أهل السنة[(١)]، وبينهم في تعريف الدليل خلافات بعضها لفظي وبعضها معنوي له أثر، إلا أن غالبها لا يرجع إلى خلاف في الاعتقاد، فلا حاجة لذكره هنا.

ومن تعريفاتهم للدليل: قول ابن فورك[(٢)]: «حدُّ الدليل: هو كل ما أمكن أن يُتَّصل بصحيح النظر فيه إلى معرفة ما لا يعلم باضطرار»[(٣)]، وبنحوه قال الباقلاني[(٤)]، والجويني[(٥)].

---

(١) انظر: الحدود في الأصول لابن فورك (٨٠)، المحصول لابن العربي المالكي (٢١)، الإبهاج للسبكي (١/ ٢٦).

(٢) هو محمد بن الحسن بن فورك، أبو بكر الأصبهاني الأنصاري، الفقيه الشافعي الأشعري الأصولي المتكلم، الأديب النحوي، توفي مسموماً سنة ٤٠٦هـ، من تصانيفه: مشكل الحديث وغريبه وغير ذلك.
انظر: وفيات الأعيان (٤/ ٢٧٢)، طبقات الشافعية الكبرى (٤/ ١٢٧).

(٣) الحدود في الأصول لابن فورك (٨٠).

(٤) انظر: تمهيد الأوائل للباقلاني-ت: عماد حيدر (٣٣).
والباقلاني هو: محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر البصري، أبو بكر الباقلاني، القاضي الأصولي الفقيه، المتكلم، المناظر، وهو من كبار علماء الكلام على طريقة الأشعري، ولد في البصرة سنة ٣٣٨هـ، له تصانيف منها: شرح اللمع، كشف أسرار الباطنية، التمهيد، الإنصاف، توفي سنة ٤٠٣هـ.
انظر: وفيات الأعيان (٤/ ٢٦٩)، سير أعلام النبلاء (١٧/ ١٩٠).

(٥) انظر: الإرشاد (٨).
والجويني هو: عبدالملك بن عبدالله بن يوسف بن عبدالله بن محمد الجويني، أبو المعالي، المعروف بإمام الحرمين، الفقيه الشافعي، الأشعري، الأصولي المتكلم، ولد في جوين سنة ٤١٩هـ، وله تصانيف منها: الإرشاد في علم الكلام، نهاية المطلب في دراية المذهب، والبرهان في أصول الفقه، والكافية في الجدل، وغيرها، توفي بنيسابور سنة ٤٧٨هـ.
انظر: طبقات الشافعية الكبرى (٥/ ١٦٥)، سير أعلام النبلاء (١٨/ ٤٦٨).

ولكن ثمة غلط مشهور وقع فيه جمعٌ من المتكلمين[١] حين عرَّفوا الدليل، حيث زعموا أن الدليل هو ما أفاد العلم اليقيني، وأما ما أفاد غلبة الظن فلا يسمى دليلاً عندهم، وإنما يُسَمَّى أمارة.

قال أبو الحسين البصري المعتزلي[٢]: «الدلالة: هي ما النظر الصحيح فيها يفضي إلى العلم، والأمارة: هي ما النظر الصحيح فيها يفضي إلى غالب الظن»[٣].

وقال الرازي الأشعري[٤]: «وأما الدليل: فهو الذي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم.

وأما الأمارة: فهي التي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيها إلى الظن»[٥].

---

(١) بل جعله الشيرازي والسمعاني قول أكثرهم، كما في: اللمع للشيرازي (٥)، قواطع الأدلة في الأصول لأبي المظفر السمعاني-ت:هيتو (٥٥).

(٢) هو محمد بن علي بن الطيب أبو الحسين البصري، شيخ المعتزلة وصاحب التصانيف الكلامية، كان يقرر الاعتزال ببغداد، من مصنفاته: المعتمد في أصول الفقه وغرر الأدلة وشرح الأصول الخمسة، مات ببغداد سنة (٤٣٦هـ).
انظر: سير أعلام النبلاء (١٧/ ٥٨٧)، وفيات الأعيان (٤/ ٢٧١)، شذرات الذهب (٣/ ٢٥٩).

(٣) المعتمد لأبي الحسين البصري المعتزلي (١/ ٥).

(٤) هو محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين، التيمي البكري، أبو عبدالله الرازي، المعروف بابن الخطيب، الفقيه الشافعي، الأصولي المتكلم الأشعري، ولد في الري سنة ٥٤٤هـ، وتوفي في هراة سنة ٦٠٦هـ، ومن مصنفاته: المطالب العالية، الأربعون في أصول الدين، وغير ذلك.
انظر: سير أعلام النبلاء (٢١/ ٥٠٠)، طبقات الشافعية الكبرى (٨/ ٨١).

(٥) المحصول في أصول الفقه (١/ ١٠٦)، وانظر: المحصل في أصول الدين للرازي (١٤١)، اللمع للشيرازي (٥)، قواطع الأدلة في الأصول لأبي المظفر السمعاني - ت:هيتو (٥٥)، المستصفى للغزالي - ط: دار الكتب العلمية (١٩١)، الإحكام للآمدي -ط: دار الكتاب العربي (١/ ٢٨)، أبكار الأفكار له (١/ ١٨٩)، شرح المقاصد (١/ ٥٢)، شرح المواقف (١/ ١٧٧).

ولو كان الخلاف هنا في مجرد التعبير واللفظ لهان الأمر، إلا أن هذا الغلط قد ترتب عليه أخطاء عقدية فادحة.

فإن هؤلاء لمَّا حصروا الدليل بما أفاد اليقين بينوا مرادهم بما أفاد اليقين، وأنه محصور بما أجمعت عليه الأمة، وبما ثبت في الأدلة العقلية عندهم.

وعلى هذا فإن أخبار الآحاد، والأقيسة الفقهية العملية لا تسمَّى دليلاً عندهم.

ولهذا قال الإسنوي[1] - في كلامه عن تعريف أصول الفقه بأدلة الفقه -: «واعلم أن التعبير بالأدلة مخرج لكثير من أصول الفقه، كالعمومات، وأخبار الآحاد. . .فإن الأصوليين وإن سلموا العمل بها، فليست عندهم أدلَّة للفقه، بل أمارات له، فإن الدليل عندهم لا يطلق إلا على المقطوع به»[2].

ثم قالوا: إن أصول العقائد لا يقبل فيها إلا الأدلة المفيدة لليقين، دون ما أفاد الظن، فلا يقبل فيها خبر الواحد، فهم قد سمَّوا أخبار الآحاد أمارات، لأن الأمارة أضعف من الدليل، وقالوا: إن ما ثبت بالأمارة لا يوجب علماً، وإنما يوجب الظن فحسب[3].

وبهذا رد المتكلمون أكثر الأحاديث الواردة في مسائل الاعتقاد،

---

(١) هو عبد الرحيم بن الحسن بن علي، جمال الدين أبو محمد الإسنوي الفقيه الشافعي، ولد سنة (٧٠٤هـ) بإسنا من صعيد مصر، اشتغل بطلب العلم والتصنيف، وولي وكالة بيت المال والحسبة، من تصانيفه: المهمات، والهداية، ونهاية السول شرح منهاج الوصول، توفي سنة (٧٧٢هـ).
انظر: الدرر الكامنة (٣/ ١٤٧)، أسماء الكتب (٢٩٧).

(٢) نهاية السول في شرح منهاج الوصول (١/ ١١).

(٣) انظر: المسائل المشتركة بين أصول الدين وأصول الفقه-د محمد العروسي (٢٥).

كالصفات الثابتة بالسنة وغيرها، بدعوى كونها من الآحاد[١].

وقد ردَّ على دعوى التفريق بين الدليل والأمارة جمعٌ من الأصوليين، كأبي يعلى[٢]، وأبي الخطاب[٣] من الحنابلة، والشيرازي من الشافعية[٤]، والباجي من المالكية[٥].

قال القاضي أبو يعلى: «وحكي عن بعض المتكلمين أن الدليل اسم لما كان موجباً للعلم، فأما ما كان موجباً للظن فهو أمارة.

وهذا غير صحيح؛ لأن ذلك اسم لغوي، وأهل اللغة لا يفرقون بينهما، وأيضاً فإنه مرشد إلى المطلوب، فوجب أن يكون دليلاً، كالموجب للعلم،

---

(١) انظر: دلائل الإعجاز للباقلاني (٣٨٦)، تمهيد الأوائل له (٤٤٥)، أصول الدين للبغدادي (١٧-١٨، ٢٢)، التفسير الكبير للرازي (٢٥/ ١٧)، المحصول له (١/ ٢٨٥) (٢/ ١٥٦) (٤/ ٢٣٠)، أساس التقديس له (١٢٧-١٢٩)، الإحكام للآمدي (٢/ ٤٧-٥٥)، غاية المرام له (٣٤٩)، شرح المواقف (١/ ١٤٨، ١٥٠)، التقرير والتحبير لابن أمير الحاج - ط دار الكتب العلمية (١/ ٣٧٧) (٢/ ٣١٣).

(٢) هو محمد بن الحسين بن محمد بن خلف، أبو يعلى الفراء الحنبلي، القاضي، الفقيه الحنبلي الأصولي، المحدث، المفسر، المفتي، كان عارفاً بعلوم القرآن، وانتهت إليه رئاسة الحنابلة في وقته وله تصانيف نافعة منها: العدة في أصول الفقه، الأحكام السلطانية وغيرها، توفي سنة ٤٥٨هـ.
انظر: طبقات الحنابلة (٢/ ١٩٣)، سير أعلام النبلاء (١/ ٨٩).

(٣) انظر: التمهيد لأبي الخطاب (١/ ٦١).
وأبو الخطاب هو: محفوظ بن أحمد بن الحسان الكلوذاني، إمام الحنابلة في عصره، ولد ببغداد سنة ٤٣٢هـ، وتوفي بها سنة ٥١٠هـ، من كتبه: التمهيد في أصول الفقه، الانتصار.
انظر: طبقات الحنابلة (٢/ ٢٥٨)، العبر في خبر من غبر (٤/ ٢١).

(٤) اللمع للشيرازي (٥).

(٥) انظر: الحدود في الأصول (١٠٣).

وأيضاً: فإن اعتقاد موجبهما والعمل بهما واجب، فلا فرق بينهما»[١].

وإذا كان هذا التفريق باطلاً، فأبطل منه ما رُتِّب عليه من النتائج الفاسدة، وأخصها القول بعدم قبول خبر الآحاد في المسائل العلمية، وهي مباحث الاعتقاد، وأن القول في العقائد مقصور على دلائل العقول أو ما ثبت بالتواتر، ولا يخفى ما ترتب على ذلك من سد باب الاستدلال بعامة الأحاديث النبوية، إذ من المعلوم أن غالبها من الآحاد، والمتواتر منها قليل، خصوصاً مع ما اشترطوه في المتواتر من شروط قد يتعذر تحققها إلا في أحاديث معدودة على الأصابع، ثم إن هذا القول مخالف لفعل النبي ﷺ من إرساله الرسل من صحابته إلى البلدان البعيدة ليعلموهم العقيدة أولاً، مع تعليمهم شرائع الدين - وذلك كبعثة معاذ - إلى اليمن - ولم يرسل معهم من يتحقق به شرط التواتر عند المتكلمين، إلى غيرها من وجوه فساد هذا القول[٢].

● **المسألة الثانية: أبرز معالم الاستدلال عند المخالفين.**

منهج المخالفين في الاستدلال في العقائد يمكن إجماله بما يلي:

١- أنهم جعلوا العقل هو العمدة في الاستدلال بمسائل الاعتقاد، فلا تنال معرفة الله إلا بدليل العقل.

---

(١) العدة في أصول الفقه (١/ ١٣١-١٣٢)، وانظر: التمهيد لأبي الخطاب (١/ ٦١).

(٢) انظر: الانتصار لأصحاب الحديث لأبي المظفر السمعاني (٣٤-٤١)، ومختصر الصواعق المرسلة - ت العلوي (٤/ ١٤٠٧-١٤٠٩، ١٤٤٨-١٦٤٨)، حيث استطرد الإمام ابن القيم ﷺ في الرد على المتكلمين في ردهم أخبار الآحاد في العقائد، وبين مخالفة قولهم لعمل النبي ﷺ، ولعمل الصحابة - كقبولهم خبر الواحد في تحول القبلة - ولإجماع الأمة من بعده، ونقل أقوال السلف وغيرهم في قبوله، وبين شواهده وأدلته، وفصَّل القول في ذلك - بما يقارب مائتي صفحة من هذه الطبعة- فشفى وكفى، فرحمه الله ورضي عنه.

يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي[١]: «اعلم أن الدلالة أربعة: حجَّة العقل، والكتاب، والسُّنَّة، والإجماع، ومعرفة الله لا تنال إلا بحجة العقل»[٢].

٢- أنهم فرضوا التعارض بين العقل والنقل، وقدموا العقل، فهم قد جعلوا عقولهم الفاسدة مُقَدَّمةً على الكتاب والسنة، حاكمةً عليهما، مبطلة لهما.

يقول الجويني: «إن كان مضمون الشرع المتصل بنا مخالفاً لقضية العقل فهو مردود قطعاً بأن الشرع لا يخالف العقل، ولا يتصور في هذا القسم ثبوت سمع قاطع»[٣].

٣- زعم بعضهم أن الكتاب والسنة لا يستفاد منهما القطع واليقين، وذلك لتوقف الاستدلال به على أمور لا يمكن القطع بها.

وهذا ما قرره الرازي، وقال: «إن التمسك بالأدلة النقلية مبني على مقدمات ظنية، والمبنيُّ على الظنيِّ ظنيٌّ، وذلك لا شك فيه، فالتمسك بالدلائل النقلية لا يفيد إلا الظن»[٤].

٤- ردهم لأخبار الآحاد في مسائل العلم والاعتقاد، فأخرجوا بذلك غالب

(١) هو عبدالجبار بن أحمد بن عبدالجبار بن أحمد أبو الحسن الهمذاني الأسد أبادي، القاضي المعتزلي، الأصولي المتكلم، إمام المعتزلة في زمانه، وكان ينتحل مذهب الإمام الشافعي في الفروع، ويطلق عليه المعتزلة: قاضي القضاة، مات في الري سنة ٤١٥هـ، ومن تصانيفه: تنزيه الشريعة عن المطاعن، شرح الأصول الخمسة وغير ذلك. انظر: تاريخ بغداد (١١/ ١١٣)، طبقات الشافعية الكبرى (٥/ ٩٧).

(٢) شرح الأصول الخمسة (٨٨).

(٣) الإرشاد (٣٦٠) وسيأتي تفصيل هذه المسألة وذكر مراجعها في مبحث: (قلب الأدلة التي استدل بها المبتدعة على تعارض العقل مع النقل وتقديم العقل).

(٤) المحصول للرازي (١/ ٥٤٧)، وانظر: المرجع السابق (١/ ٥٤٧-٥٧٦)، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين (١٤٣).

أحاديث العقيدة عن دائر الاحتجاج والاعتماد، وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك في المسألة الأولى.

٥- إنكار كثير منهم لبعض ما ثبت بالتواتر، كإنكار المعتزلة لرؤية الله[١]، وللشفاعة[٢]، وإنكار بعضهم لعذاب القبر[٣]، ونحو ذلك، إما جهلاً منهم بتواترها، وتوهمهم أنها من الآحاد، أو لورود المعارض العقلي عندهم، والذي يقدم عليها.

٦- أنهم قد جعلوا نصوص الصفات من المتشابه الذي يجب تأويله، والمرجع في تحديد المتشابه عندهم هو أدلة العقول[٤]، وهي القوانين الفلسفية التي ابتدعوها، ولهذا اضطربت أقوالهم في تحديد المتشابه، فكل من نفى شيئاً من الصفات أو غيرها جعل النصوص الدالة عليها من المتشابه.

٧- تحريفهم لنصوص الوحي التي تعارض أهواءهم وآراءهم وعقولهم الفاسدة، وتسميتهم ذلك التحريف تأويلاً[٥]، وهم في ذلك التحريف على مذاهب شتى مضطربة بل متناقضة، فإن المتأولين على «أصناف

---

(١) انظر: المعتمد لأبي الحسين البصري المعتزلي (٢/ ١٠٢)، شرح الأصول الخمسة (٢٣٢).

(٢) انظر: مقالات الإسلاميين (١٢٧)، التبصير في الدين (٦٦-٦٧)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤/ ٢٨٤).

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار (٦٧٨).

(٤) انظر: متشابه القرآن لعبد الجبار (٧)، موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة-د سليمان الغصن (١/ ٣٨٣).

(٥) والتأويل في اصطلاحهم: «صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به». انظر: التدمرية ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/ ٥٥)، وانظر: المستصفى للغزالي-دار الكتب العلمية (١/ ١٩٦)، المحصول للرازي (٣/ ٢٣٢)، الإحكام للآمدي-دار الكتاب العربي (٣/ ٥٩).

عديدة بحسب الباعث لهم على التاويل.. فكلّما ساء قصده وقصر فهمه كان تأويله أشدّ انحرافاً، فمنهم من يكون تأويله لنوع هوى من غير شبهة، بل يكون على بصيرة من الحقّ، ومنهم من يكون تأويله لنوع شبهة عرضت له، أخفت عليه الحقّ..ومنهم من يجتمع له الأمران: الهوى في القصد، والشّبهة في العلم»[١].

قال ابن القيم ﷺ :«وحقيقة الأمر أن كل طائفة تتأول ما يخالف نحلتها ومذهبها، فالعيار على ما يتأول وما لا يتأول هو المذهب الذي ذهبت إليه، والقواعد التي أصّلتها، فما وافقها أقروه، ولم يتأولوه، وما خالفها: فإن أمكنهم دفعه وإلا تأولوه.. فهذا في الحقيقة هو عيار التأويل عند الفرق كلها»[٢].

٨- ومع قولهم بهذا التأويل، والذي حقيقته التحريف والتبديل، فإن كثيراً من متأخريهم قد سوَّغوا في النصوص مذهباً آخر، ألا وهو التفويض، وحقيقته التجهيل، وإخلاء نصوص الصفات من معانيها، والقول بأنها ألفاظ لا معاني لها، أو أن لها معاني لا يعلمها إلا الله، مع اعتقادهم أن ما يفهم من ظواهر النصوص غير مراد[٣].

رابعاً: عرض المذاهب في توحيد الأسماء والصفات.

لقد افترقت طوائف الأمة في توحيد الأسماء والصفات على مذاهب عديدة، وأقوال متفرقة، وفيما يلي بيان لقول أهل الحق القويم، والصراط المستقيم، أهل السنة والجماعة، أعرضه عرضاً مجملاً حسب ما يقتضيه

---

(١) إعلام الموقعين (٤/ ٢٥٠-٢٥١).

(٢) الصواعق المرسلة (١/ ٢٣٠-٢٣٢).

(٣) انظر - حول التفويض وتفصيل القول فيه -: مذهب أهل التفويض- د.أحمد القاضي، و- حول منهج المخالفين في الاستدلال -: موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة-د.سليمان الغصن.

المقام، ثم أُتبعه بذكر أبرز الأقوال في هذا الباب.

القول الأول: قول أهل السنة والجماعة.

وهم الذين أثبتوا أسماء الله وصفاته، كما أثبتها لنفسه، وكما أثبتها له رسوله ﷺ من غير تكييف ولا تمثيل، ومن غير تحريف ولا تعطيل.

قال الإمام أحمد رضي الله عنه: «نعبد الله بصفاته كما وصف به نفسه، قد أجمل الصفة لنفسه، ولا نتعدى القرآن والحديث، فنقول كما قال، ونصفه كما وصف نفسه، ولا نتعدى ذلك، نؤمن بالقرآن كله محكمه ومتشابهه ولا نزيل عنه -تعالى ذكره- صفةً من صفاته بشناعة شُنِّعَت، ولا نزيل ما وصف به نفسه من كلام ونزول وخلوة بعبده يوم القيامة..[ثم عدد بعض الصفات، ثم قال:]فهذه صفات الله وصف بها نفسه، لا تُدفع ولا ترد»[(١)].

وقال الإمام أبو عثمان الصابوني[(٢)] حاكياً عقيدة أصحاب أهل الحديث: «أصحاب الحديث - حفظ الله أحياءهم، ورحم أمواتهم- يشهدون لله تعالى بالوحدانية، وللرسول ﷺ بالرسالة والنبوة، ويعرفون ربهم -عز وجل- بصفاته التي نطق بها وحيه وتنزيله، أو شهد له بها رسول الله ﷺ على ما وردت الأخبار الصحاح به، ونقلت العدول الثقات عنه، ويثبتون له جل جلاله ما أثبته لنفسه في كتابه، وعلى لسان رسوله ﷺ، ولا يعتقدون تشبيهاً لصفاته بصفات خلقه،.. ولا يحرفون الكلم عن مواضعه..

---

(١) انظر: الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية لابن بطة-ت:الأثيوبي (٣/ ٣٢٦)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٢٦)، درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٣١)، اجتماع الجيوش الإسلامية (١٣٢).

(٢) هو إسماعيل بن عبدالرحمن بن أحمد بن إسماعيل بن عائذ أبو عثمان، الصابوني، الواعظ، أحد الأعلام، ولد سنة ٣٧٢هـ، وتوفي سنة ٤٤٩هـ، وله من الكتب: عقيدة أصحاب الحديث.
انظر: طبقات الشافعية الكبرى (٣/ ١١٧).

وقد أعاذ الله تعالى أهل السنة من التحريف والتَّشبيه والتكييف، ومَنَّ عليهم بالتعريف والتفهيم، حتى سلكوا سبيل التوحيد والتنزيه، وتركوا القول بالتعطيل والتشبيه، واتبعوا قول الله - عز وجل - : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ۝١١﴾ [الشورى: ١١]».

إلى أن قال رحمه الله: «وكذلك يقولون في جميع الصفات التي نزل بذكرها القرآن، ووردت به[١] الأخبار الصحاح -من السمع والبصر والعين والوجه والعلم والقوة والقدرة والعزة والعظمة والإرادة والمشيئة والقول والكلام والرضا والسخط والحب والبغض والفرح والضحك وغيرها- من غير تشبيه لشيء من ذلك بصفات المربوبين المخلوقين، بل ينتهون فيها إلى ما قاله الله تعالى، وقاله رسوله ﷺ، من غير زيادة عليه، ولا إضافة إليه، ولا تكييف له ولا تشبيه، ولا تحريف ولا تبديل ولا تغيير، ولا إزالة للفظ الخبر عما تعرفه العرب وتضعه عليه، بتأويلٍ منكرٍ مستنكر، ويجرون على الظاهر، ويكلون علمه إلى الله تعالى..»[٢].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «ومذهب سلف الأمة وأئمتها: أن يوصف الله بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله ﷺ، من غير تحريف ولا تعطيل، ولا تكييف ولا تمثيل، فلا يجوز نفي صفات الله تعالى التي وصف بها نفسه، ولا يجوز تمثيلها بصفات المخلوقين، بل هو سبحانه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ۝١١﴾ [الشورى: ١١]. ليس كمثله شيء لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله»[٣].

(١) هكذا، ولعلها: (ووردت بها).
(٢) عقيدة السلف وأصحاب الحديث للصابوني (١٦٠-١٦٥).
(٣) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ١٩٥).

القول الثاني: نفي جميع الأسماء والصفات.

وقال به الجهمية الغلاة[١]، والفلاسفة[٢]، والقرامطة[٣]

(١) الجهمية: هي فرقة تنتسب إلى الجهم بن صفوان، وقد اشتهر ببدع مغلظة، أبرزها ثلاث بدع، التعطيل الغالي، والمتمثل بإنكار جميع الأسماء والصفات، والجبر الغالي، والمتمثل بنفي فعل العبد وقدرته على الفعل، والإرجاء الغالي، وذلك بجعل الإيمان مقولاً على مجرد المعرفة بالله، وأن الكفر هو الجهل به فقط كما أن له بدعاً أخرى، كقوله بفناء الجنة والنار وقد صار لقب (الجهمية) بعد ذلك علماً على كل من نفى الصفات أو شيئاً منها ولو لم يقل بكل مقالات الجهم.
انظر: (مقالات الإسلاميين (٢٧٩)، الفرق بين الفرق (١٩٩)، الملل والنحل (١/ ٨٦)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٨/ ٤٦٠) (١٢/ ١١٩، ٢٠٦-٢٠٧)، نونية ابن القيم مع شرح ابن عيسى (٢/ ١١٤).

(٢) الفلاسفة: الفلسفة باليونانية: هي محبة الحكمة، والفليسوف لفظ مركب من كلمتين: (فيلا) ومعناها المحب، و(سوفا) وتعني: الحكمة، أي محب الحكمة، وهي كلمة يونانية ومعناها طلب الحقائق العلمية والعملية بالنظر أو التجريد، وقد عرف أرسطو الفلسفة بأنها: «البحث عن علل الأشياء ومبادئها الأولى أو هي العلم الذي يبحث في الوجود من حيث هو وجود»، وقد قال الإمام ابن أبي العز عن الفلاسفة: «من علم حقيقة قولهم، علم أنهم لا يؤمنوا بالله ولا رسله ولا كتبه ولا ملائكته ولا باليوم الآخر».... انظر: الملل والنحل ٢/ ٥٨، شرح العقيدة الطحاوية ٢/ ٤٠٢، مفتاح العلوم للخوارزمي ٧٩، أرسطو المعلم الأول لماجد فخري (ص ٢١-٢٥).

(٣) القرامطة : هي حركة باطنية رافضية تنتسب إلى رجل اسمه: حمدان قرمط، من خوزستان في الأهواز، وهم ينتسبون في الجملة إلى محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق، ومنهم من زعم أنه حيٌّ إلى اليوم لم يمت، ولا يموت حتى يملك الارض، وأنه هو المهدي، ومنهم من قال بإلهيته
انظر: مقالات الإسلاميين (٢٦)، الفرق بين الفرق (٢٦٦)، الفصل لابن حزم (٤/ ١٤٣)، التنبيه والرد (٢٠).

الباطنية[(١)][(٢)].

فهؤلاء «يصفونه بالصفات السلبية على وجه التفصيل، ولا يثبتون إلا وجوداً مطلقاً لا حقيقة له عند التحصيل، وإنما يرجع إلى وجود في الأذهان، يمتنع تحققه في الأعيان...

فغلاتهم يسلبون عنه النقيضين فيقولون: لا موجود ولا معدوم، ولا حيّ لا ميّت، ولا عالم ولا جاهل..

وقاربهم طائفة من الفلاسفة وأتباعهم، فوصفوه بالسُّلوب والإضافات، دون صفات الإثبات»[(٣)].

القول الثالث: القول بإثبات الأسماء ونفي الصفات.

وهو قول المعتزلة[(٤)]، ووافقهم عليه الخوارج، وبعض

---

(١) الباطنية: لقب على من ادعى أن للنصوص ظواهر وبواطن، وأن الجهلة والعامة يأخذون بالظواهر ويغترون بها، بينما يأخذ الأذكياء بتلك البواطن والرموز المخفية، وربما صاروا إلى أن من خلص إلى تلك البواطن سقطت عنه التكاليف الشرعية، وإنما مرادهم بذلك إبطال الشريعة وهدمها بهذه الدعوى الكاذبة، فلا يبقى للشرع نص يرجع إليه ويعول عليه، وقد اندرج تحت هذا اللقب طوائف عديدة، كالإسماعيلية من الرافضة، والقرامطة، وبعض غلاة الصوفية.
انظر: التبصير في الدين (٢٢، ٣٨، ١٤٠-١٤٧)، الفرق بين الفرق (٢٦٥)، فضائح الباطنية للغزالي (١١).

(٢) انظر: مقالات الإسلاميين (٤٨٣)، التمهيد لقواعد التوحيد للامشي الماتريدي (٦٧)، التفسير الكبير للرازي (٢٨/١٥٨)، أبكار الأفكار للآمدي (١/ ٢٦٥)، وكذلك: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/ ٣١١) (١٤/٣٤٨)، درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٦٠٤)، التسعينية (١/ ٢٦٥-٢٦٩)، النبوات (٤٥، ١٤٣)، منهاج السنة النبوية (٥/ ٣٩٢)، شرح العقيدة الأصفهانية-طبعة مكتبة الرشد (١١١-١١٢).

(٣) التدمرية ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/ ٧-٨).

(٤) المعتزلة: فرقة عقلانية كلامية فلسفية، خلطوا بين الشرعيات والفلسفة في كثير =

المرجئة[١]، والزيدية[٢][٣].

= من مسائل العقيدة، وقد ظهرت في أول القرن الثاني الهجري وبلغت شأوها في العصر العباسي الأول، سُموا بذلك لاعتزال واصل ابن عطاء وعمرو بن عبيد مجلس الحسن البصري، لقولهما بأن الفاسق (مرتكب الكبيرة) لا مؤمن ولا كافر، ويسمون أيضاً القدرية، وقد افترقوا إلى ما يقارب العشرين فرقة، يجمعهم الأصول الخمسة: العدل، والتوحيد والمنزلة بين المنزلتين، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولهم في هذه الأصول معان خالفوا فيها الحق.
انظر: مقالات الإسلاميين-ت: ريتر ١/ ٣٣٥الملل والنحل ١/ ٤٣، الفرق بين الفرق-ت محيي الدين عبد الحميد ٢٠، التنبيه والرد (٣٦).

(١) المرجئة: أصلها من الإرجاء، وهو التأخير، وسموا بذلك لأنهم يؤخرون العمل عن الإيمان، أومن الرجاء، والمرجئة قد تفرقوا إلى عدة فرق، فأشدهم غلواً الجهمية، الذين جعلوا الإيمان مجرد المعرفة، وأقلهم غلطاً مرجئة الفقهاء، الذين جعلوا الإيمان اعتقاد القلب وقول اللسان، ومنهم الأشاعرة الذين جعلوا الإيمان مجرد التصديق، والجامع لفرق المرجئة إخراج العمل عن مسمى الإيمان.
انظر: الملل والنحل (١/ ١٣٩)، مقالات الإسلاميين-ت: ريتر ١/ ٢١٣، الفرق بين الفرق (١٩، ١٩٠).

(٢) الزيدية: هي أحدى فرق الشيعة، تنتسب إلى زيد بن علي -زين العابدين- بن الحسين بن علي بن أبي طالب، كما أنهم مالوا إلى المعتزلة ووافقوهم في عامة أبواب الإلهيات والقدر، وهم ثلاث فرق: الجارودية، وهم يطعنون في الشيخين -أبي بكر وعمر ﷺ- والسليمانية وهم يعظمون الشيخين، ويكفرون عثمان , والصالحية، وهم يعظمون الشيخين، ويتوقفون في حق عثمان , وقد اتفقوا على تفضيل علي ﷺ على سائر الصحابة وعلى الخروج على أئمة الجور، وعلى عدم الصلاة خلف الفاجر.
انظر: التبصير في الدين (٢٧)، الفرق بين الفرق (١٦)، الملل والنحل (١/ ١٥٤)، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين (٥٢).

(٣) انظر: المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار (١٠٤-١١٠، ٣١٦)، شرح الأصول الخمسة له (١٦٢، ١٨٢-١٨٣، ٤٤٠)، المختصر في أصول الدين له - ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/ ١٨٠-١٨٣)، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة له (٣٤٧)، المغني في أبواب العدل والتوحيد (٥/ ٢٠٥)، حقائق المعرفة لأحمد بن سليمان الزيدي =

فهؤلاء لا يثبتون لله أي صفة على التحقيق، سواء ما كان من قبيل الأفعال المتعاقبة، أو ما كان لازماً قديماً، بل يثبتون الأسماء دون ما تضمنته من صفات.

قال شيخ الإسلام ﷺ: «الدرجة الثانية من التجهم: هو تَجَهُّم المعتزلة ونحوهم الذين يقرون بأسماء الله الحسنى في الجملة، لكن ينفون صفاته، وهم -أيضاً- لا يقرون بأسماء الله الحسنى كلها على الحقيقة، بل يجعلون كثيراً منها على المجاز، وهؤلاء هم الجهمية المشهورون»[1].

وقال عنهم: «وأما المعتزلة فإنهم ينفون الصفات مطلقاً، ويثبتون أحكامها، وهي ترجع عند أكثرهم إلى أنه عليم قدير، وأما كونه مريداً متكلماً فعندهم أنها صفات حادثة، أو إضافية، أو عدمية»[2].

وبهذا يُعلَم أن المعتزلة - وإن وجد في بعض كلامهم إضافة العلم والقدرة أو غيرها إلى الله - إلا أنهم يفسرون ذلك بما ينفي كونه من الصفات، ولهم في ذلك طرق، ومنها:

= (١٧٤)، ينابيع النصيحة للحسين بن بدر الدين الزيدي (٤٥)، الخلاصة النافعة لأحمد الرصاص الزيدي (٨٤)، الدليل الكبير ليحيى بن حمزة العلوي الزيدي (٦٢). وانظر كذلك: مقالات الإسلاميين للأشعري (٧٠، ١٦٤-١٦٨، ٤٨٣- وما بعدها)، الفرق بين الفرق للبغدادي (٩٣)، التبصير في الدين للإسفراييني (٦٣)، أصول الدين للبزدوي (٤٦)، تبصرة الأدلة للنسفي (١/ ٣٠٦)، نهاية الإقدام للشهرستاني (١٨٠)، وكذلك: التدمرية ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/ ٨)، مجموع الفتاوى (٦/ ٣٥٩)، (١٢/ ٣١١) (١٤/ ٣٤٨)، درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٦٠٤)، منهاج السنة النبوية (٥/ ٣٩٢)، النبوات (٤٥، ١٤٣)، شرح العقيدة الأصفهانية - طبعة مكتبة الرشد (١١١-١١٢).

(١) التسعينية (١/ ٢٧٠).

(٢) الرسالة المدنية ضمن مجموع الفتاوى (٦/ ٣٥٩).

الأول: أن يردوا تلك الصفات إلى ذات الله ونفسه، فيقولوا: «إنه تعالى قادر لذاته»[١] «عالم لذاته»[٢]، أو: «إن الله لم يزل عالماً لنفسه، لا بعلم سواه قديم»[٣]، أو يقولوا: «عالم بعلم هو نفسه»[٤]، أو يقولوا: «هو عالم بعلم هو هو، وهو قادر بقدرة هي هو»[٥]، وأصرح من ذلك قول من قال: «إن علم الله هو الله»[٦].

وهم إنما أرادوا بهذه العبارات نفي قيام هذه الصفات بالله تعالى، لذا قال عبد الجبار: «فإن قيل: أتقولون إنه عز وجل عالم بعلم، وقادر بقدرة... قيل له: لا، بل نقول: هو عالم، قادر، حيٌّ، سميع، بصير، قديم لذاته»[٧]، وأنه «يستحقُّ هذه الصفة لنفسه»[٨].

---

(١) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار المعتزلي (١٦٢)، وانظر: نفس المرجع (١٨٢)، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة له (٣٤٧)، المغني في أبواب العدل والتوحيد (٥/ ٢٠٥)، البحث عن أدلة التكفير والتفسيق لإسماعيل بن علي الزيدي (١١٤)، حقائق المعرفة لأحمد بن سليمان الزيدي (١٧٤)، ينابيع النصيحة للحسين بن بدر الدين الزيدي (٤٥)، شرح العقائد النسفية للتفتازاني (١٠١).

(٢) المختصر في أصول الدين للقاضي عبد الجبار المعتزلي - ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/ ١٨٠).

(٣) الانتصار لابن الخياط (١٠٨)، وانظر: مقالات الإسلاميين (١٦٤) التمهيد لقواعد التوحيد للامشي الماتريدي (٦٦)، حقائق المعرفة لأحمد بن سليمان الزيدي (١٧٤)، وكذلك: التدمرية ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/ ٨).

(٤) انظر: نهاية الإقدام للشهرستاني (١٨٠).

(٥) انظر: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد لجبار المعتزلي (١٨٣)، مقالات الإسلاميين (١٦٥، ٤٨٤).

(٦) الانتصار لابن الخياط (١٦٧)، وانظر: نفس المرجع (١٢٨، ١٨٥).

(٧) المختصر في أصول الدين للقاضي عبد الجبار المعتزلي-ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/ ١٨٢).

(٨) المغني في أبواب العدل والتوحيد (٥/ ٢٠٥).

وقال الحسين بن القاسم العياني الزيدي[1]: «إن علمه وقدرته صفتان من صفات ذاته، هما الذات، والذات هما»[2]، بل إنه قد صرح بأن جميع الصفات والذات شيءٌ واحد، فقال: «فقِدَمُه هو ذاته، وذاته قِدَمُه، فكذلك علمه قدرته، وقدرته علمه، وكذلك القول في سمعه وبصره وحياته أنها شيءٌ واحد هو الله عز وجل»[3].

والثاني: أن يردوا تلك الصفات إلى السلب المحض، الذي لا يتضمن أي معنى ثبوتي، فيقولوا: هو عالم بمعنى أنه لا يجهل، وقادر بمعنى أنه لا يعجز، من غير ثبوت صفة هي العلم والقدرة[4]، وقريب من ذلك قول من قال: «هو عالم لا بعلم، وقادر لا بقدرة، حيٌّ لا بحياة، وسميع لا بسمع»[5].

الثالث: أن يفسروا الصفات بشيء من المخلوقات، فيقولوا: «له علم بمعنى: معلوم، وله قدرة بمعنى: مقدور»[6].

---

(١) هو الحسين بن القاسم بن علي العياني، ولد سنة (٣٧٦هـ)، وكان من أئمة الزيدية باليمن، قام بالإمامة بعد أبيه، وكانت إقامته بصنعاء، وقاتله بعض معارضية، فقتل بالبون (شمال صنعاء) سنة (٤٠٤هـ)، من مصنفاته: التحدي للعلماء والجهال، وكتاب المعجز، وقد غلت فيه فرقة من الزيدية، اعتقدت رجعته، تسمى (الحسينية)، ولكنها انقرضت.
انظر: الأعلام للزركلي (٢/ ٢٥٢)، مقدمة تحقيق كتابه (المعجز) لإمام حنفي، ومقدمة مجموع رسائله لمجد الدين المؤيدي.

(٢) كتاب شواهد الصنع ضمن مجموع كتب ورسائل الحسين بن قاسم العياني الزيدي (١٣٩).

(٣) كتاب التوحيد والتناهي والتحديد ضمن مجموع كتب ورسائل الحسين بن قاسم العياني الزيدي (١٧١)، وانظر: نفس المجموع: (٢٠٠-٢٠٣).

(٤) انظر: مقالات الإسلاميين (١٦٥، ١٦٦، ١٦٨، ٤٨٦).

(٥) مقالات الإسلاميين (١٦٦)، وانظر: تبصرة الأدلة للنسفي (٥٠).

(٦) مقالات الإسلاميين (١٦٥)، وانظر (١٨٨).

قال الحسين بن القاسم العياني الزيدي: «و[أما] الإرادة فهي المُرَاد، وهو الفعل لا غير ذلك، والسخط...هو العقاب، والرحمة فهي الرزق.. والمحبَّة هي الثواب»[١].

وقد يجمع بعضهم بين أكثر من طريق مما تقدم، كقول بعضهم: «معنى قولي (عالم): إثبات ذاته، ونفيُ الجهل عنه، ومعنى قولي (قادر): إثبات ذاته، ونفيُ العجز عنه...وكذلك قوله في سائر صفات الذات»[٢]، فجمع بين الوجهين - الأول والثاني فيما سبق.

والحاصل أن نفي الصفات عن الله هو من الإجماعات المستقرة عند المعتزلة.

قال ابن المرتضى المعتزلي[٣]: «اجتمعت المعتزلة على أن للعالم محدِثاً قديماً قادراً عالماً حيّاً لا لِـمَعانٍ...»[٤].

وقال عبد الجبار المعتزلي: «وعلى هذا أجمعوا[يعني المعتزلة] في كل صفات الله تعالى أنها للذات، أو ترجع للذات، ومنعوا في شيء من صفاته أن يكون بمعنىً أزليّ...وعلى هذا قالوا للصفاتية: إنهم خارجون من التوحيد بإثبات علم وقدرة لم تزل..»[٥].

---

(١) كتاب الأدلة ضمن مجموع كتب ورسائل الحسين بن قاسم العياني الزيدي (٢٠٠).

(٢) مقالات الإسلاميين (١٦٦-١٦٧)، وانظر: (٤٨٤).

(٣) هو أحمد بن يحيى بن المرتضى، من أئمة الزيدية المعتزلة، ولد بذِمار (قرية باليمن) عام (٧٦٤هـ)، قرأ في علوم اللغة والكلام والمنطق، من مؤلفاته: البحر الزخار وغاية الأفكار ونهايات الأنظار، والمنية والأمل شرح كتاب الملل والنحل، توفي سنة (٨٤٠هـ).
انظر: مقدمة تحقيق: المنية والأمل.

(٤) كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، لأحمد بن يحيى بن المرتضى (٢٦)، وانظر: شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار (١٨٦-١٨٧) .

(٥) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة له (٣٤٧).

وعلى هذه الطرق السابقة فسروا جميع الصفات الإلهية، فقالوا في وجه الله: هو الله (فردُّوا الوجه إلى الذات)، ويد الله عندهم: هي النعمة (فردُّوها إلى مخلوق منفصل)[١].

وبهذا فإن تعدد الأسماء والصفات لا يرجع عندهم إلى تعدد معانٍ قائمة بالذات، بل هو راجع لتعدد ما ينفى عنه، أو لتعدد المخلوقات، فهي «إنما اختلفت لاختلاف ما ينفى عنه من العجز والموت وسائر المتضادات من العمى والصمم وغير ذلك، لا لاختلاف ذلك في نفسه» أو أنها اختلفت «لاختلاف المعلوم والمقدور، لا لاختلاف فيه»[٢].

ولا يخفى أن من لازم ذلك أن يكون معنى العالم والقادر والحي واحداً لا يتغير، وهذا ما صرح به بعضهم «فكان إذا قيل له: أفتقول: (إن معنى أنه عالم لا كالعلماء معنى: أنه قادر لا كالقادرين) قال: نعم، ومعنى ذلك: أنه شيء لا كالأشياء»[٣].

ومن هنا يتبين أن ما قد يطلقه بعضهم من إضافة العلم أو القدرة وغيرها لله لم يكن من ورائه إضافة أي معنى ثبوتيٍّ لله، ولهذا فإن أبا الحسن الأشعري[٤] - وهو من خبر مذهبهم وسار عليه أربعين سنة - قد بيَّن أن هذه

---

(١) انظر: مقالات الإسلاميين (١٦٥، ١٦٧).

(٢) مقالات الإسلاميين (١٦٧)، وانظر: (٤٨٦-٤٨٧).

(٣) مقالات الإسلاميين (١٦٨) وانظر: (٤٨٦).

(٤) هو علي بن إسماعيل بن أبي بشر، أبو الحسن الأشعري، النظّار المتكلم، إليه تنسب الطائفة الأشعرية، ولد في البصرة سنة ٢٦٠هـ، وهو من أهلها، ثم سكن بغداد إلى أن توفي بها سنة ٣٢٤هـ، تتلمذ على أبي هاشم الجبائي المعتزلي، وكان زوج أمه، وبقي على طريقة المعتزلة أربعين سنة، ثم رجع عن مذهب الاعتزال، وسلك طريق ابن كلاب في نفي الصفات الاختيارية، ثم انتسب لطريقة الإمام أحمد، ومن مصنفاته: كتاب الإبانة، مقالات الإسلاميين، واللمع وغيرها.
انظر: وفيات الأعيان (٣/ ٢٨٤) طبقات الشافعية الكبرى (٣/ ٣٤٧).

الإطلاقات لم يريدوا بها إثبات أي معنى لله، وإنما قالوها هرباً من السيف، قال أبو الحسن عن قول المعتزلة: «وهذا قول أخذوه عن إخوانهم من المتفلسفة الذين يزعمون أن للعالم صانعاً لم يزل، ليس بعالم، ولا قادر، ولا حيٍّ ولا سميع، ولا بصير، ولا قديم... غير أن هؤلاء الذين وصفنا قولهم من المعتزلة في الصفات لم يستطيعوا أن يظهروا من ذلك ما كانت الفلاسفة تظهره، فأظهروا معناه بنفيهم أن يكون للبارئ علمٌ وقدرةٌ وحياةٌ وسمعٌ وبصرٌ، ولولا الخوف لأظهروا ما كانت الفلاسفة تظهره من ذلك، ولأفصحوا به، غير أن خوف السيف يمنعهم من إظهار ذلك»[1].

القول الرابع: إثبات الأسماء وبعض الصفات، ونفي سائرها.

وهو قول الكلابية[2]، وأتباعهم من الماتريدية[3] والأشاعرة[4].

---

(١) مقالات الإسلاميين (٤٨٣)، وانظر: (٤٨٥).

(٢) الكلابية: فرقة تنتسب إلى عبدالله بن سعيد بن كلاب، القطان البصري، أحد المتكلمين في أيام المأمون، اشتهر بإنكار الصفات الاختيارية وغيرها من الأقوال الكلامية، وقد سلك طريقه الأشعري بعد تركه لمذهب الاعتزال.
انظر: مقالات الإسلاميين١٦٩طبقات الشافعية الكبرى ٢/ ٢٩٩، لسان الميزان ٣/ ٢٩٠).

(٣) الماتريدية: هم أتباع أبي منصور الماتريدي، محمد بن محمد بن محمود السمرقندي الماتريدي، المتوفى سنة (٣٣٣هـ)، كانت في بدايتها فرقة مغمورة لا تعرف إلا في بلاد ما وراء النهر، وإنما اشتهرت هذه الفرقة حينما مكّنت لها الدولة العثمانية، وقد قاربوا الأشاعرة في كثير من أقوالهم، كنفي الصفات الخبرية والفعلية، والإرجاء في باب الإيمان.
انظر: الماتريدية لشمس الدين السلفي (١/ ٢٤٠)، الموسوعة الميسرة (١/ ٩٩).

(٤) الأشاعرة: هي فرقة تنتسب إلى أبي الحسن الأشعري في مذهبه الثاني بعد رجوعه عن الاعتزال، وقد خالفوا أهل السنة في كثير من الأبواب، فهم في الصفات من المعطلة، فجمهورهم لم يثبتوا من الصفات إلا سبعاً، وعامتهم ينفون عن الله علو الذات، وهم في الإيمان مرجئة، فالإيمان عندهم هو التصديق فقط، وهم في القدر جبرية مقتصدة، =

فهؤلاء قد أثبتوا أصل الصفات في الجملة، إلا أنهم قد اختلفوا فيما يثبتونه من آحاد الصفات[(١)]:

١- فأما **الصفات الفعلية الاختيارية**، فإنهم قد اتفقوا على نفيها عن الله[(٢)].

٢- وأما **الصفات السبع** - والتي يسمونها: صفات المعاني، أو الصفات النفسية- فقد اتفقوا على إثباتها، وهذه الصفات هي: الحياة، والعلم، والإرادة، والقدرة، والكلام، والسمع، والبصر[(٣)].

٣- وأما **الصفات الخبرية**، كالوجه واليدين، وكذا العلو الذاتي لله، فقد اختلف فيها قولهم.

أ- فعامة الكُلَّابية، والمتقدمين من الأشاعرة - كالأشعري

= كما في نظرية الكسب عندهم وإنكارهم لفعل العبد حقيقة، ولهم مخالفات أخرى مشهورة، كما هو ظاهر من كتبهم كالأربعين للرازي، والمواقف للأيجي، وغيرها، وإن كانوا من أقرب الفرق إلى أهل السنة.
انظر: الملل والنحل (١/ ٩٤)، مذاهب الإسلاميين لعبدالرحمن بدوي (١/ ٤٨٧)، الموسوعة الميسرة (١/ ٨٧).

(١) انظر: مقالات الإسلاميين (١٦٩، ٥٤٦)، التسعينية (١/ ٢٧٠)، النبوات (١٤٣).

(٢) وهم يعبرون عن نفيها بنفي حلول الحوادث، انظر: قواعد العقائد (١٨٥)، المحصل للرزاي (٣٦٥)، وكذلك: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٤/٣٤٨)، النبوات (٤٦، ١٤٣).

(٣) انظر: الإرشاد للجويني (٣٠، ٦١-٧٩)، قواعد العقائد للغزالي (١٧٧-١٨٨)، المقصد الأسنى له (١٥٧)، الاقتصاد في الاعتقاد له-ت: حسن آتاي (٧٩-١٢٩)، نهاية الإقدام (١٨١)، معالم أصول الدين للرازي (٥٣-٦٩)، المسائل الخمسون في أصول الدين له (٤٥-٥٥)، الأربعين في أصول الدين له (١/ ١٧٤-٢٤٧)، المحصل له (٣٧٢-٤٠٨)، غاية المرام للآمدي (٣٨-١٣٤)، أبكار الأفكار له (١/ ٢٦٥-٤٣٨)، شرح الصاوي على جوهرة التوحيد (١٦٨-١٩٠)، وكذلك: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٣٥٨-٣٥٩).

والباقلاني- على إثباتها[١].

ب- وعامة متأخريهم على عدم إثباتها متابعةً للمعتزلة في ذلك، فمنهم من يتوقف في نفي ما سوى تلك الصفات السبع، وأما غلاتهم فيقطعون بنفي ما سواها[٢].

وأول من اشتهر عنه نفي الصفات الخبرية من الأشاعرة: أبو المعالي الجويني[٣].

وما نفاه هؤلاء من الصفات الخبرية، فلهم فيه طريقان:

١- التأويل، وهو التحريف على الحقيقة.

٢- التفويض، ويعرفونه بأنه: «صرف اللفظ عن ظاهره، مع عدم التعرض لبيان المعنى المراد منه، بل يترك ويفوَّض علمه إلى الله تعالى بأن يقول: الله أعلم بمراده»[٤].

يقول صاحب جوهرة التوحيد:

وكل نصٍّ أوهم التشبيها ... أوِّله أو فوِّض ورُم تنزيها[٥]

---

(١) انظر: الإبانة للأشعري (٢٢، ١٢٥)، رسالة إلى أهل الثغر له (٢٢٥)، مقالات الإسلاميين للأشعري (٢١١، ٢٩٠)، مشكل الحديث لابن فورك (٣٥٦)، الاعتقاد للبيهقي (٧١، ٨٨)، التمهيد للباقلاني (٢٩٥-٢٩٦)، الإرشاد للجويني (١٥٥)، أبكار الأفكار للآمدي (١/ ٤٤٠، ٤٥١، ٤٥٣)، غاية المرام (١٣٥)، شرح المواقف (٣/ ١٤٥)، وكذلك: بيان تلبيس الجهمية - طبعة المجمع (١/ ٢٥١-٢٥٣)، مختصر الصواعق المرسلة -ت: د.العلوي (٣/ ٩٧١).

(٢) انظر: معالم أصول الدين للرازي (٦٩)، غاية المرام للآمدي (١٣٥)، أبكار الأفكار له (١/ ٤٣٩-٤٤٠)، وكذلك: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٩٨-٩٩) (٦/ ٣٥٨-٣٥٩).

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٢/ ١٨).

(٤) انظر: مذهب أهل التفويض - د.أحمد القاضي (١٥٢).

(٥) جوهرة التوحيد مع شرح الصاوي (٢١٥).

- ومنهم من يضطرب قوله بين الأمرين، وربما يصير إلى التَّوقف[١].

وأما ما نفوه من الصفات الفعلية، فلهم فيه مسلكان أيضاً:

١- فمنهم من فسرها بشيء من المخلوقات، وقال: إن الفعل هو المفعول، فالخلق عندهم هو المخلوق، وليس صفة قائمة بالله يفعلها إذا شاء، وهذا منهج الأشعري ومن وافقه.

٢- ومنهم من قال: بل فعل الرب قديم أزلي، وهو من صفاته الأزلية، وهو قول قدماء الكُلَّابيَّة[٢].

وغالب أمرهم أن يردُّوا هذه الصفات الفعلية إلى شيء من الصفات السبع التي أثبتوها، خصوصاً صفة الإرادة، فالغضب عندهم إرادة الانتقام، والمحبة إرادة الإحسان، وهكذا.

قال أبو بكر ابن الطيب الباقلاني: «فإن قيل: قد أثبتم أنه حيٌّ عالم قادر سميع بصير متكلم، أفتقولون: إنه يغضب ويرضى، ويحب، ويبغض، ويوالي، ويعادي، وأنه موصوف بذلك؟ قيل لهم: أجل، ومعنى وصفه بذلك: أن غضبه على من غضب عليه، ورضاه عمَّن رضي عنه، وحبه لمن أحب، وبغضه لمن أبغض، وموالاته لمن والى، وعداوته لمن عادى، أن المراد بجميع ذلك: إرادته إثابة من رضي عنه وأحبه وتولاه، وعقوبة من غضب عليه وأبغضه وعاداه، لا غير»[٣].

وقال الرازي: «وأما الصفات الفعلية فليست عبارة عن حالة ثابتة لذات الله تعالى، ولا معنى قائم بذات الله تعالى، بل هي عبارة عن مُجَرَّد صدور الآثار عنه، ولا معنى للخالق إلا أنه وجد المخلوق منه بقدرته»[٤].

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٥/٢٤٨-٢٤٩).

(٢) النبوات (٤٦) بتصرف يسير.

(٣) الإنصاف للباقلاني (٦١).

(٤) شرح أسماء الله الحسنى للرازي (٤٨).

وأما الماتريدية، فإنهم على مذهب متأخري الأشاعرة، حيث أثبتوا الأسماء لله، مع إثبات لأصل الصفات، إلا أنهم اقتصروا على الصفات السبع السابقة[(١)]، مع صفة ثامنة أيضاً، وهي: صفة التكوين، وهي ما بَيَّنَها أبو المعين النسفي[(٢)] -من أئمة الماتريدية- بقوله: «اعلم أن التكوين والتخليق والخلق والإيجاد والإحداث والاختراع أسماء مترادفة، يراد بها كلها معنى واحد، وهو: **إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود**»[(٣)].

ومما تجدر الإشارة إليه ها هنا أن ما أثبته هؤلاء من الصفات لم يثبتوه كما أثبته أهل السنة والجماعة، بل إن لهم أغلاطاً مشهورة في إثباتها، سواءً من جهة الاستدلال، أو من جهة التقرير، وذلك من مثل أغلاطهم في إثبات صفة الكلام، ومسألة رؤية الله، وغير ذلك[(٤)].

هذا ملخص القول في مذاهب أبرز الطوائف في صفات الله، وقد أشرت فيها إلى مذهب أهل السنة، مع أبرز مذاهب المعطلة، وأما مذاهب المشبهة فلم أتطرق لهم، إذ ستأتي الإشارة إلى أبرز أقوالهم ضمن الكلام على التجسيم.

---

(١) انظر: التوحيد للماتريدي (٤٤-٤٩)، أصول الدين للبزدوي (٤٣-٥٠)، التمهيد لقواعد التوحيد للامشي الماتريدي (٦٥-٦٦)، تبصرة الأدلة للنسفي (١/ ١٨٨-١٩٥)، شرح العقائد النسفية للتفتازاني (١٠٠-١٢٥)، إشارات المرام (٨٩-وما بعدها).

(٢) هو ميمون بن محمد بن محمد بن معتمد أبو المعين النسفي المكحولي الماتريدي الحنفي، من مصنفاته: تبصرة الأدلة في أصول الدين، والتمهيد لقواعد التوحيد وبحر الكلام، توفي سنة (٥٠٨هـ).
انظر: الجواهر المضية في طبقات الحنفية (٢/ ١٨٩)، هدية العارفين (٦/ ٤٨٧).

(٣) تبصرة الأدلة (١/ ٣٠٦)، وحول صفة التكوين انظر: التوحيد للماتريدي (٤٦-٤٩)، التمهيد لقواعد التوحيد للامشي الماتريدي (٧٤)، شرح العقائد النسفية للتفتازاني (١١٩)، إشارات المرام (١٨٩).

(٤) سيأتي بيان ذلك عند الكلام على صفة الكلام ورؤية الله.





الباب الأول

قلب الأدلة، حقيقته، وحجيته.

ويشتمل على توطئةٍ وفصلين:

- ❑ توطئة: عن قوادح الاستدلال.
- ❑ الفصل الأول: حقيقة الاعتراض بالقلب وأقسامه.
- ❑ الفصل الثاني: حجية الاعتراض بالقلب وضوابطه.



توطئة

قوادح الاستدلال.

لما كان القلب معدوداً عند أهل الجدل والأصول ضمن قوادح الاستدلال، كان من الأهمية بمكان بيان نبذة عامة عن تلك القوادح بما يناسب المقام، إذ ببيانها تتضح ماهية القلب، ومعنى كونه (قادحاً)، والعلوم التي تناولت بحثه، وموضع بحثه من تلك العلوم، كما أنه ببيان هذه التوطئة تتضح بعض الملامح والأحكام العامة المتعلقة بالقوادح والتي يفيد بيانها في فهم الاعتراض بالقلب، كما سيأتي بيانه - بإذن الله - من ظاهرة تداخل تلك القوادح، ورجوع بعضها إلى بعض، وأن التمايز بينها ليس تمايزاً تامّاً، فذلك مهم من حيث إن تمام الفهم لقادحٍ ما - كالقلب - قد يستدعي بعض الدراسة لغيره من القوادح المتداخلة معه، ولهذا بدا للباحث أن يمهد لهذا الفصل بهذه التوطئة عن قوادح الاستدلال، والله أعلم.

أولاً: الأدلة.

الكلام على الأدلة هو عمدة مباحث أصول الفقه، وإنما صنفت كتب أصول الفقه لدراسة الأدلة، والأحكام المستنبطة منها، وضبط طرق الاستدلال، كما يذكر ذلك علماء الأصول عند تعريفهم لهذا العلم، كما عرف الجويني رحمه الله علم أصول الفقه بأنه: «طُرُقه على سبيل الإجمال، وكيفية الاستدلال بها»[1].

وقال الجويني كذلك: «علم أصول الفقه أدلَّته، فالأدلة الدالة على

(١) متن الورقات (٨).

أحكام الشرائع أصولها، والعلم بها هو العلم بالأصول»[١]، وعرف أبو الخطاب أصول الفقه بأنها: «الأدلة والطرق ومراتبها، وكيفية الاستدلال بها»[٢]، ولهذا كانت عامة أبواب أصول الفقه تدور حول الأدلة وطرق الاستدلال وما يتعلق بها[٣].

وقد درج عامة أهل الأصول على ترتيب الأدلة ابتداء بالأدلة المتفق عليها، وهي: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس[٤]. ثم يذكرون بعد ذلك الأدلة المختلف فيها[٥].

ثانياً: قوادح الأدلة.

وهي موضوع هذه التوطئة، والكلام عليها سيكون من خلال عدة نقاط:

١- أسماء القوادح

اختلفت تعبيرات أهل الأصول والجدل في تسمية هذه القوادح، وفيما يلي ذكر لأشهر هذه الأسماء، علماً بأن بعض العلماء قد يضيف هذه الأسماء إلى عموم الأدلة، كأن يبوب لها بقوله: (قوادح الأدلة)، وبعضهم

---

(١) التلخيص (١/ ١٠٦).

(٢) التمهيد لأبي الخطاب (١/ ٦)، وانظر: المعتمد لأبي الحسين البصري (١/ ٥).

(٣) وللمزيد من البيان حول مسالك العلماء في ترتيب كتب أصول الفقه، والمقارنة بين مناهجهم انظر: المعتمد لأبي الحسين البصري (١/ ٨)، شرح مختصر الروضة للطوفي (١/ ١٠١).

(٤) والقياس وإن كان قد خالف أهل الظاهر فيه، لكن جماهير أهل الأصول يدرجونه ضمن الأدلة المتفق عليها، إما باعتبار أن خلاف أهل الظاهر خلاف شاذ، أو باعتبار أن الإجماع منعقد على الاستدلال بالقياس قبل خلاف أهل الظاهر، كما جاء استعمال الصحابة للقياس في عدة وقائع انظر: العدة في أصول الفقه (٤/ ١٣٠٧)، والبحر المحيط (٥/ ٢٥).

(٥) كالاستحسان والاستصحاب وقول الصحابي، وشرع من قبلنا . . .إلخ.

يضيفها إلى دليل معين، لا سيما دليل القياس، فيقول: (قوادح القياس) أو (قوادح العلة)، وهذه الأسماء هي:

الإطلاق الأول: الاعتراضات[(١)].

الإطلاق الثاني: القوادح[(٢)].

الإطلاق الثالث: الأسئلة[(٣)].

الإطلاق الرابع: المفسدات (مفسدات القياس)[(٤)].

الإطلاق الخامس: (الطرق الدالة على أن الوصف ليس بعلة).

وهو من الإطلاقات المختصة بالقياس[(٥)].

---

(١) انظر: الغنية في الأصول (١٦٥)، العدة في أصول الفقه (٥/ ١٤٤٢)، تقويم الأدلة في أصول الفقه (٣٢٧)، القياس الشرعي لأبي الحسين البصري، ملحق بكتابه: المعتمد (٢/ ٤١٥)، المنهاج في ترتيب الحجاج للباجي (١٤٩)، البرهان في أصول الفقه (٢/ ٦٢٧)، أصول السرخسي (٢/ ٢٣٢)، المنخول من تعليقات الأصول (٥٠٥)، التمهيد لأبي الخطاب (٤/ ٩٩)، الواضح لابن عقيل (٢/ ١٢٧)، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٤/ ٨٥)، نهاية الوصول في دراية الأصول (٨/ ٣٥٧٢)، شرح العضد (٣٣٩)، البحر المحيط (٥/ ٢٦٠)، شرح الكوكب المنير (٤/ ٢٢٩)، التقرير والتحبير-ط دار الكتب العلمية (٣/ ٣١٥).

(٢) انظر: جمع الجوامع (٩٧)، التحبير شرح التحرير للمرداوي (٧/ ٣٥٤٤)، شرح الكوكب المنير (٤/ ٢٢٩)، نشر البنود على مراقي السعود (٢/ ٢٠٣).

(٣) انظر: أصول الشاشي (٢١٤)، العدة في أصول الفقه (٥/ ١٤٦٥)، الواضح لابن عقيل (٢/ ١٩٢)، روضة الناظر وجنة المناظرلابن قدامة (٢/ ٢٩٨)، المسودة (٢/ ٨٢٠)، نهاية الوصول في دراية الأصول (٨/ ٣٦١٢) شرح مختصر الروضة للطوفي (٣/ ٤٥٨)، شرح الكوكب المنير (٤/ ٣٤٩).

(٤) انظر: شرح اللمع للشيرازي (٢/ ٨٧١)، تقريب الوصول إلى علم الأصول (٣٧٣).

(٥) وممن أطلق ذلك البيضاوي في المنهاج، انظر شرح المنهاج للبيضاوي بشرح الأصفهاني (٢/ ٧١٠).

الإطلاق السادس: الدفع (دفع العلل).

وهو من الإطلاقات المختصة بالعلل في القياس، وقد استعمله بعض الحنفية(١).

٢- تعريف (قوادح الأدلة).

وسأتناول هنا بيان معاني الإطلاقات الثلاثة الأولى (الاعتراضات- القوادح-الأسئلة)؛ لأنها هي الغالبة في إطلاقات أهل العلم، وأما الإطلاقان الأخيران، فاستعمالهما قليل، كما أن معناهما بيِّن.

تعريف الإطلاق الأول: الاعتراضات.

جمع اعتراض، وهو في اللغة بمعنى المنع، قال في القاموس: «والاعتراض: المنع، والأصل فيه أن الطريق إذا اعترض فيه بناء أو غيره منع السابلة من سلوكه»(٢).

أما في الاصطلاح فقد عرفها أهل الأصول بأنها: «كل ما يورده المعترض على كلام المستدل»(٣).

وقال صاحب خلاصة المآخذ: «الاعتراض: عبارة عن معنى لازمه هدم قاعدة المستدل»(٤).

وهذان التعريفان عامان في كل ما يذكره المستدل، دليلاً كان أو غيره.

تعريف الإطلاق الثاني: القوادح.

وهي جمع قادح، ويأتي في اللغة بمعنى الطعن، والعيب، والتأثير.

---

(١) انظر: كشف الأسرار شرح المصنف في المنار للنسفي (٢/ ٣١٩).
(٢) القاموس المحيط، مادة عرض (٨٣٣)، وانظر: الكليات للكفوي (١٤٤).
(٣) البحر المحيط (٥/ ٢٥٠).
(٤) المرجع السابق، وانظر: الكافية في الجدل للجويني (٦٧).

أما الطعن فيقال: قدح في نسبه، أي طعن في نسبه(١).

وأما العيب - وهو قريب من سابقه - فيقال: قَدَحَ فـي عِرْض أخيه يَقْدَحُ قَدْحاً: عابه(٢).

وكذلك يأتي بمعنى التأثير، يقال: قدح الشيء في صدري. أي: أثَّر فيه(٣).

وصلة هذه المعاني بالمعنى الاصطلاحي بينة، فالمعترض إذا أراد أن يقدح في دليل المستدل، فإنه كالطاعن في هذا الدليل، والعائب له، ببيان عدم إفضائه إلى مقصود المستدل منه، والطعن والعيب نوعٌ من التأثير في هذا الدليل أو في دلالته التي يزعمها المستدل.

أما معناه في الاصطلاح فقريب من معنى الاعتراض.

قال المحلي(٤): «القوادح: ما يقدح في الدليل من حيث العلةُ وغيرُها»(٥).

تعريف الإطلاق الثالث: الأسئلة.

الأسئلة جمع سؤال، والسؤال في اللغة يرد على عدة معانٍ:

---

(١) انظر: القاموس المحيط (١٠٣)مادة قدح، مختار الصحاح (٢١٩) مادة (قدح).

(٢) لسان العرب (٢/ ٥٥٥)مادة (قدح).

(٣) لسان العرب (٢/ ٥٥٤)مادة (قدح).

(٤) هو جلال الدين محمد بن أحمد بن إبراهيم المحلي الشافعي، ولد بمصر سنة (٧٩١هـ)، برع في الفقه والأصول والمنطق، من مصنفاته: شرح المنهاج في الفقه، وشرح جمع الجوامع للسبكي، وتفسير القرآن (القسم الأول من تفسير الجلالين، إلى سورة الكهف)، توفي سنة (٨٦٤هـ).
انظر: شذرات الذهب (٧/ ٣٠٣)، الضوء اللامع (٧/ ٣٩).

(٥) شرح المحلي على جمع الجوامع مع حاشية البناني (٢/ ٤٥٣)، وانظر: التحبير شرح التحرير للمرداوي (٧/ ٣٥٤٤)، التعاريف (٥٦٩)، نشر البنود (٢/ ٢٠٣).

منها: السؤال بمعنى الطلب والاستدعاء، يقال: (سَألته الشيءَ) بمعنى اسْتَعْطَيته إياه، قال الله تعالى: ﴿وَلَا يَسْـَٔلْكُمْ أَمْوَٰلَكُمْ ۝٣٦﴾ [محمد: ٣٦]. ومن ذلك سؤال الفقير المال ونحوه.

ومنها: السؤال بمعنى الاستخبار والاستفهام، يقال: (سألْته عن الشيء) بمعنى: استخبرته[١].

ومنها: سؤال الاستفادة، كسؤال المتعلم للمعلم.

ومنها كذلك: سؤال العناد والتعجيز، كسؤال المعترض للمستدل.

أما السؤال في الاصطلاح فيرجع إلى أحد المعنيين الأخيرين: (الاستفادة أو العناد)؛ لأن الأسئلة على الأدلة تكون من مستفيد يقصد معرفة الحكم خالصاً مما يَرِدُ عليه، وقد تكون من معاند يقصد قطع خصمه وردّه إليه[٢].

وعليه فإن المراد بـ (الأسئلة الواردة على الأدلة) هو المراد بالقوادح والاعتراضات، وهذا ما عليه عامة أهل الأصول والجدل ممن استخدم هذا المصطلح.

على أن بعض أهل الجدل قد استعمل السؤال بمعانٍ أخر، حيث ذكر أن السؤال الجدلي على خمسة أضرب:

الأول: السؤال عن إثبات مذهب المسؤول.

الثاني: السؤال عن ماهية مذهبه.

الثالث: السؤال عن دليل المذهب.

---

(١) لسان العرب (١١/ ٣١٩)، الكليات للكفوي (٥١٠)وانظر كذلك: الكافية في الجدل للجويني (٦٩).

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة (٣/ ٤٥٨-٤٥٩).

الرابع: السؤال عن وجه الدليل.

الخامس: السؤال على وجه القدح في الدليل.

وبعضهم زاد سؤالاً سادساً، ومحله بعد السؤال الثاني: هل له دليل في المسألة أم هل يقلد فيها[(١)].

وعلى هذا فإن القوادح تكون داخلة في القسم الخامس من أقسام السؤال.

٣- العلوم التي تتناول ذكر هذه الاعتراضات:

أبرز العلوم التي تتناول ذكر قوادح الاستدلال علمان:

١- **علم الجدل:** فقوادح الاستدلال هي في الأصل من علوم الجدل، بل إنها من لب هذا العلم وعليها تدور جل مباحثه.

قال القاضي أبو يعلى الفراء: «الجدل كله سؤال وجواب»[(٢)].

وقال أبو الوفاء بن عقيل: «الجدل هو سؤال السائل»[(٣)].

وقال أبو حامد الغزالي: «الجدل ... في اصطلاح النظار: عبارة عن تخاوض وتفاوض يجري بين منازعين فصاعداً، لتحقيق حقٍّ، أو لإبطال باطل، أو لتغليب ظن»[(٤)].

ولهذا يستطرد أهل الجدل في ذكر الاعتراضات على الأدلة وتقسيمها كما سيأتي إن شاء الله، بل إن أبا حامد الغزالي رحمه الله قد أعرض عن ذكر هذه

---

(١) المنهاج في ترتيب الحجاج للباجي (٣٤)، وانظر كذلك: شرح الكوكب المنير (٤/ ٣٧٥)، قوادح الاستدلال بالإجماع (٥٠).

(٢) العدة في أصول الفقه (١/ ١٨٤).

(٣) الواضح لابن عقيل (١/ ٢٩٨).

(٤) المنتخل في الجدل للغزالي (٣٠٤-٣٠٥).

القوادح في كتابه (المستصفى من علم الأصول) - خلافاً لصنع أغلب أهل الأصول - لأنها - كما ذكر - ليست من مباحث علم الأصول، بل هي من مباحث علم الجدل[(١)].

وقال الصفي الهندي[(٢)] - بعد كلامه على بعض القوادح في كتابه الأصولي (نهاية الوصول في دراية الأصول) -: «فإنه [أي هذا الكلام عن القوادح] وإن لم يك من هذا الفن، لكن أوردنا البعض منها [أي من القوادح] لئلا يخلو الكتاب عن فائدة، وأما الاستقصاء فيه فأليق بفن الجدل، فإنه منه»[(٣)].

٢- علم أصول الفقه: فإن جماهير علماء الأصول قد درجوا على ذكرها في كتبهم الأصولية على تتابع القرون، وذلك لشدة تعلقها بالأدلة التي هي أصل مباحث علم الأصول، فهذه القوادح «هي من مكملات القياس الذي هو من أصول الفقه، ومكمل الشيء من ذلك الشيء، ولهذه الشبهة أكثر قوم في الأصول من ذكر المنطق والعربية، والأحكام الكلامية؛ لأنها من موارده ومكملاته»[(٤)].

---

(١) قال ﷺ عن هذه الاعتراضات: إنها «ليست فائدة من جنس أصول الفقه، بل هي من علم الجدل، فينبغي أن تفرد بالنظر، ولا تمزج بالأصول التي يقصد بها تذليل طرق الاجتهاد للمجتهدين». المستصفى من علم الأصول (٢/ ٣٧٨) مع أنه ﷺ قد ذكرها في كتابه الأصولي : (المنخول من تعليقات الأصول).

(٢) هو محمد بن عبد الرحيم بن محمد الشيخ العلامة صفي الدين أبو عبد الله الهندي الأرموي المتكلم، على مذهب الأشعري في الأصول، والشافعي في الفروع، ولد بالهند سنة (٦٤٤هـ)، انتقل إلى ليمن ثم مصر، كان فقيهاً أصولياً متكلّماً أديباً، من مصنفاته: النهاية، والفائق، ونهاية الوصول، توفي سنة (٧١٥هـ).
انظر: طبقات الشافعية الكبرى (٩/ ١٢٦)، طبقات الشافعية (٢/ ٢٢٩).

(٣) (٨/ ٣٦١٥).

(٤) شرح مختصر الروضة (٣/ ٤٥٩).

ومن المعلوم أن الشيء لا يتم إلا بتمام شروطه وانتفاء موانعه، قال شيخنا ابن عثيمين رحمه الله في منظومته[١]:

والشيء لا يتم إلا أن تتم　　　شروطه ومانع منه عدم

فكما أن الكلام على الأدلة - من جهة ثبوتها ودلالتها - إنما هو تحقيق لشروط إفادتها الحكم المطلوب، وهو من لب علم أصول الفقه، فكذلك الكلام على هذه القوادح، إنما هو كلام على موانع الاستدلال، والتي لا يتوصل إلى الحكم إلا بتحقق انتفائها، وكثير من هذه القوادح - عند التأمل فيها- إنما هي شروط عدمية للأدلة أو للعلل، فتكون سلامة الدليل من هذه القوادح من لوازم تحقيق تلك الشروط[٢]، ولا شك أن هذه الشروط من لب علم أصول الفقه[٣]، وكما أن عامة الفقهاء قد درجوا في كثير من كتب الفروع الفقهية على إيراد أدلة الخصم والاعتراض عليها، وإيراد اعتراضاته على أدلتهم والجواب عنها - وقُلْ مثل ذلك في الكثير من كتب الاعتقاد-

---

(١) منظومة في أصول الفقه وقواعد فقهية (١٠).

(٢) انظر في ذلك الشروط: الأول، والرابع، والخامس، والسادس، والسابع، والتاسع، والحادي عشر، والعشرين من شروط العلة التي ذكرها الزركشي في البحر المحيط (٥/ ١٣٢-١٥٤) وعلى سبيل المثال فالشرط الأول الذي ذكره هو: (أن تكون العلة مؤثرة في الحكم)، وهذا الشرط هو بعينه السلامة من القادح المسمى (عدم التأثير)، والشرط الخامس: (أن لا يعارض العلة من العلل ما هو أقوى منها)، وهذا الشرط هو بعينه السلامة من قادح (المعارضة)، والشرط السادس: (أن تكون العلة مطردة)، وهو عين السلامة من قادح (النقض)، بل قد ذكر بعض أهل الأصول أن من شرط العلة سلامتها من قادح القلب، انظر البرهان في أصول الفقه (٢/ ٦٧٤).

(٣) بل قد قرر الطوفي أن علم الجدل إنما هو جزء من علم أصول الفقه، فقال: «واعلم أن مادة الجدل أصول الفقه من حيث هي...فالجدل إذن أصول فقه خاصّ، فهي تلزم الجدل، وهو لا يلزمها؛ لأنها [أي أصول الفقه] أعم منه، وهو [أي الجدل] أخص منها»، علم الجذل، في علم الجدل (٤).

كان لزاماً بحث وتأصيل ما يتعلق بهذه الاعتراضات في كتب أصول الفقه كما تؤصل طرق الاستدلال، بل إن بعض أهل الأصول - عند كلامهم على العلة - اشترطوا للعلة سلامتها إما من الموانع جميعاً[١] أو من بعضها (كالنقض)[٢]، فكيف - بعد ذلك - ينكر إدخال الاعتراضات في علم الأصول؟ والله تعالى أعلم.

٤- مواطن ذكر العلماء لهذه القوادح:

بتتبع مناهج العلماء في المواضع التي يوردون فيها هذه القوادح نجد أن لهم في ذلك منهجين:

الأول: ذكر عوارض كل دليل من الأدلة على حدة.

فيوردون الكلام على القوادح المختصة بالاستدلال بالكتاب ثم بالسنة ثم بالإجماع، ثم بالقياس، وهكذا.

وهذا المنهج هو المتبع عند عامة أهل الجدل فيما وقفت عليه من كتبهم[٣]، وتبعهم على ذلك بعض أهل الأصول[٤].

ومما ينبه إليه أن من سلك هذا المسلك من العلماء غالب عملهم أن يسموا القلب الوارد على نصوص الكتاب والسنة: (المشاركة في الدليل)[٥]، وسيأتي بإذن الله بيان أن (القلب) و (المشاركة في الدليل) اسمان لمسمى واحد.

---

(١) انظر: تعليقات الشربيني على حاشية البناني (٢/ ٤٥٣، ٤٥٤).
(٢) انظر: المسودة (٢/ ٨٠٩)، البحر المحيط (٥/ ١٣٥).
(٣) كالمنهاج في ترتيب الحجاج للباجي، والمعونة في الجدل للشيرازي.
(٤) كأبي يعلى في العدة (٥/ ١٤٧٢-١٥٠٧)، وابن عقيل في الواضح (٢/ ١٢٧-٣٤٧)، وانظر كذلك: شرح العضد (٣٤٧-٣٤٨).
(٥) انظر: المعونة في الجدل (١٥٠، ١٧٢، ١٩٢).

الثاني : ذكر عوارض الاستدلال بعد الكلام على الأدلة، وذلك إما أن يكون بعد كلامهم على الأدلة جميعاً، أو بعد كلامهم على الأدلة المتفق عليها، أي بعد كلامهم على دليل القياس، وهذا هو عمل عامة علماء أصول الفقه[١].

وثمة مسلك ثالث يسلكه بعض أهل الأصول، وهو أنهم - عند كلامهم على العلة في باب القياس - يقسمون الكلام عنها إلى قسمين:

القسم الأول: في الطرق الدالة على أن الوصف علة الحكم.

القسم الثاني: في الطرق الدالة على أن الوصف لا يجوز أن يكون علة الحكم.

فيذكرون عوارض الاستدلال تحت هذا القسم الثاني، ومع ذلك فهم ينصون عند بعضها بأنها لا تختص بالقياس، بله العلة، بل هي عامة في جميع الأدلة[٢].

---

(١) وهؤلاء العلماء وإن لم يفردوا قوادحَ مختصة بكل دليل على حدة، إلا أنهم يذكرون بعض المباحث - في أثناء كلامهم عن تلك الأدلة - مما له علاقة كبيرة بالقوادح، ككلامهم عن مباحث التعارض، بأن يرد نص يوهم ظاهره مخالفة نص آخر أو قياس، فالكلام على هذا يدخل في القادح المسمى بالمعارضة، وكذلك مثلاً كلامهم على شروط العلة، فقد سبق بيان أن كثيراً من هذه الشروط إنما هي احترازات من بعض القوادح.

(٢) ممن سلك هذا المسلك الرازي، كما في المحصول (٥/ ١٣٧-٢٣٥)، والبيضاوي في المنهاج، انظر: شرح المنهاج للبيضاوي بشرح الأصفهاني (٢/٦٦٨-٧٠٩)، وممن سلك هذا المنهج أيضاً صفي الدين الهندي، فقد تكلم عن العلة في القياس من خلال هذين القسمين، وذكر بعض القوادح تحت القسم الثاني، (انظر: نهاية الوصول في دراية الأصول (٨/ ٣٢٥٥-٣٣٩٣)، لكنه عاد مرة أخرى للكلام عن عوارض القياس بعد أن أنهى الكلام عن القياس، فذكر الاعتراضات، وقسمها لصحيحة وفاسدة، [انظر: نهاية الوصول في دراية الأصول (٨/ ٣٥٧٢)]، وهذا منهج لم أره لغيره من =

ولعلماء الحنفية مسلك سلكه كثير منهم قريب من المسلك السابق (الثالث)، وهو أنهم بعد كلامهم على العلل يتكلمون عن دفع العلل، ويقسمون الكلام عليها إلى قسمين:

١- الكلام على دفع العلل المؤثرة، أي الاعتراضات الواردة عليها، وهذه يقسمها بعضهم إلى قسمين أيضاً، طرقٍ صحيحة وطرق فاسدة.

٢- الكلام على دفع العلل الطردية (غير المؤثرة)[(١)].

تنبيه: في عدم اختصاص القوادح بالقياس.

مما سبق يتبين أن ذكر عامة علماء أصول الفقه للقوادح بعد دليل القياس لا يعني أنها مختصة به، بل ذلك لأن القياس هو آخر الأدلة المتفق عليها عندهم، فيذكرونها بعده ليكون شاملاً لجميع هذه الأدلة، وكون هذه القوادح - أو كثيرٍ منها - شاملاً لغير القياس مما لا شك فيه، ويتضح ذلك من خلال أمور:

١- تصريح كثير من أهل الأصول بذلك، أي بشمول هذه القوادح لغير القياس[(٢)].

= أهل الأصول، ويبدو - والله أعلم - أنه تبع الرازي في عد هذه الاعتراضات ضمن الطرق الدالة على أن الوصف لا يجوز أن يكون علة، وتبع عامة أهل الأصول في ذكر هذه الاعتراضات بعد الكلام على القياس، ولذا اضطر ﷺ إلى أن يكرر بعضها، كسؤال عدم التأثير. [انظر: نهاية الوصول في دراية الأصول (٨/ ٣٤٤١، و٣٥٩٧)].

(١) انظر: كشف الأسرار شرح المصنف على المنار للنسفي (٢/ ٣١٩)، كشف الأسرار عن أصول البزدوي (٤/ ٧٥-١٧٥)، التلويح إلى كشف حقائق التنقيح للتفتازاني (٢/ ١٩٠-٢٠٩).

(٢) انظر: التوضيح شرح التنقيح لعبيد الله المحبوبي (٢/ ٢١١)، شرح العضد (٣٣٩، ٣٤٥)، البحر المحيط (٥/ ٣٤٥)، التقرير والتحبير لابن أمير الحاج الحلبي-ط دار الكتب العلمية (٣/ ٣١٦)، التحبير شرح التحرير للمرداوي (٧/ ٣٥٤٤)، =

٢ - تصريح كثير من أهل الأصول بذلك عند ذكرهم لبعض القوادح، بذكر أن ذلك القادح بعينه غير مختص بالقياس[١].

٣- تمثيل كثير من أهل الأصول ببعض الأمثلة من غير القياس عند ذكر بعض هذه القوادح[٢].

٤- دخول الأدلة الأخرى غير دليل القياس في تعريف أهل الأصول للاعتراضات والقوادح[٣].

٥- دخول الأدلة الأخرى غير دليل القياس في تعريف أهل الأصول لبعض هذه القوادح[٤].

وإنما تكلمت عن النقاط السالفة الذكر لأن كثيراً من أهل العلم قد بوَّب لهذه القوادح بقوله: (قوادح القياس)، أو (قوادح العلة)[٥]، كما أن كثيراً

= شرح الكوكب المنير (٤/ ٢٢٩)، نشر البنود على مراقي السعود (٢/ ٢٠٣).

(١) شرح العضد (٣٤٧)، تيسير الوصول لابن إمام الكاملية (٦/ ١٣)، تقريب الوصول إلى علم الأصول (٣٨٤)، نثر الورود على مراقي السعود (٢/ ٥٤٩).

(٢) انظر على سبيل المثال: الواضح لابن عقيل (٢/ ٢٦٦)، حيث عدَّ (القول بالموجب) من قوادح القياس، ومثَّل له بمثالٍ من السنة، هذا مع أن ابن عقيل قد ذكر في كتابه هذا مبحثاً مختصّاً بقوادح الاستدلال بالكتاب، ومبحثاً آخر في قوادح الاستدلال بالسنة، بل إن الزركشي قد قال عن (القول بالموجب): «أكثر الاعتراضات الواردة على النصوص ترجع إليه؛ لأن النص إذا ثبت فلا يمكن رده» (البحر المحيط (٥/ ٢٩٩)، وانظر كذلك: تقريب الوصول إلى علم الأصول (٣٨٥)، التوضيح شرح التنقيح (٢/ ٢١١)، نثر الورود على مراقي السعود (٢/ ٥٥٥)، آداب البحث والمناظرة (٢/ ١٣٩)».

(٣) كما سبق تعريف الاعتراضات بأنها: كل ما يورده المعترض على كلام المستدل، وتعريف القوادح بأنها: ما يقدح في الدليل من حيث العلة وغيرها، وهذه التعاريف صريحة في عموم القوادح لغير القياس من الأدلة.

(٤) انظر: نهاية الوصول في دراية الأصول (٨/ ٣٤٥٩).

(٥) انظر مبحث: أسماء هذه الاعتراضات.

منهم - وربما غالبهم - إذا ذكر هذه القوادح فجل الأمثلة التي يذكرها فيها إنما هي من أمثلة القياس، بل ربما كان أصل الوضع لبعض هذه القوادح إنما هو مختص بالقياس[١]، أضف إلى ذلك ما سبق بيانه من أن غالب عمل أهل الأصول هو ذكر هذه القوادح بعد دليل القياس، وقد يقال لأن غالبها موجه إلى العلة بالخصوص[٢]، فلهذه الأمور وغيرها قد يتوهم البعض اختصاص هذه القوادح بدليل القياس دون ما سواه من الأدلة، فلذا لزم هذا البيان والله أعلم.

٥ - مناهج العلماء في إيراد هذه القوادح:

سلك أهل العلم مسالك عدة في إيراد هذه القوادح، وسأتناول ذكر هذه المسالك - مع ذكر موقع القدح بالقلب منها - من خلال الاعتبارات التالية:

أولاً: مناهج العلماء في ترتيب القوادح:

الكلام على (ترتيب القوادح) يطلق ويراد به أحد أمرين:

أحدهما: ترتيب الاعتراضات بالنظر إلى حال المعترض مع المستدل، أي ما القادح الذي يجب - أويستحسن - أن يبدأ به المعترض في اعتراضه على المستدل، وما القادح الذي يُثَنِّي به، وهكذا، وقد عرف الطوفي[٣] هذا

(١) فهناك من القوادح ما يظهر أنه خاص بالقياس دون غيره من الأدلة، كقادح فساد الوضع (أن يعلق على العلة ضد ما تقتضيه) انظر التمهيد لأبي الخطاب (٤/ ١٩٩).

(٢) انظر: التقرير والتحبير - ط دار الكتب العلمية لابن أمير الحاج الحلبي (٣/ ٣١٦)، والتحبير شرح التحرير للمرداوي (٧/ ٣٥٤٤).

(٣) سليمان بن عبدالقوي بن عبدالكريم، نجم الدين الطوفي الحنبلي، كان فقيهاً، أصولياً، شاعراً، أديباً، سمع الحديث من التقيّ سليمان وغيره، وقرأ العربية على محمد بن الحسين الموصلي، مات سنة (٧١٠هـ).
ينظر: المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد (١/ ٤٢٥)، وبغية الوعاة (١/ ٥٩٩).

الاعتبار بأنه: «جعلُ كل سؤال في رتبة على وجه لا يفضي بالمعترض إلى المنع بعد التسليم»(١)، وهذه مسألة يتكلم عنها أهل الأصول والجدل عادةً بعد ذكرهم للقوادح، وبينهم خلاف في ترتيبها(٢)، وهذا المراد بالترتيب ليس هو مقصودي بهذا المبحث.

المراد الثاني: ترتيب الاعتراضات بالنظر إلى طريقة أهل الأصول والجدل في إيرادهم وترتيبهم لهذه الاعتراضات في كتبهم، وهذا المراد هو ما أعنيه بذكر هذا المبحث.

فالناظر في كتب الأصول والجدل يرى أن ثمة طرقاً متعددة لترتيب هذه القوادح، وأن اعتباراتهم قد تنوعت في ذلك:

١- فمن أهل الأصول والجدل من رتبها بمراعاة المراد الأول، والذي تقدم ذكره، فيقدم منها ما يرى فيه أن الأولى للمعترض أن يبدأ به(٣).

٢- ومنهم من رتبها حسب أركان القياس، فذكر القوادح المتعلقة بكل ركن على حدة(٤).

٣- ومنهم من قسمها إلى قسمين:

---

(١) شرح مختصر الروضة (٣/ ٥٦٩).

(٢) المرجع السابق، وانظر كذلك البحر المحيط (٥/ ٣٤٦).

(٣) كما يظهر من صنع السجستاني في الغنية في الأصول (١٦٥)، وابن قدامة في روضة الناظر، انظر: روضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة مع حاشية ابن بدران (٢/ ٣٤٤).

(٤) قال الإيجي في شرح العضد: (وإذا ثبت وجوب الترتيب [أي ترتيب الاعتراضات]، فالترتيب المناسب للترتيب الطبيعي أن يقدم من الاعتراضات ما يتعلق بالأصل، ثم بالعلة؛ لأنها مستنبطة منه، ثم بالفرع، لابتنائه عليها)، وهذا الوجه هو الذي يبدو أن الآمدي قد اعتمده، كما في الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٤/ ٨٥-١٣٥)، وانظر ص (١٤٣-١٤٤)، وكذلك ابن النجار كما في شرح الكوكب المنير (٤/ ٢٢٩-٣٣٩)، وأيضاً اعتمده صاحب فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٢/ ٣٨٠).

القسم الأول: في القوادح الصحيحة.

والقسم الثاني: في القوادح الفاسدة[١].

وحسب ما وقفت عليه من المراجع، فإن كل من قسَّم هذا التقسيم يذكر القلب ضمن الاعتراضات الصحيحة، وقد يذكر بعضهم بعضَ أنواع القلب ضمن الاعتراضات الفاسدة، كالقلب بجعل المعلول علة والعلة معلولاً[٢].

٤- ومن العلماء من رتب القوادح بحسب ما ترجع إليه - كما سيأتي في الفقرة بعد التالية - فيبين أن القوادح ترجع إلى قادحين أو ثلاثة، ثم يذكر تحت كل واحد من هذه الثلاثة ما يدخل فيه من القوادح[٣].

٥- ومنهم من رتبها بحسب كثرة ورودها في المناظرات، فيقدم ما يكثر إيراده في المناظرات الفقهية[٤].

ثم إن من أهل العلم من جمع بين أكثر من اعتبار في ترتيب هذه القوادح، كمن قسم هذه القوادح لصحيح وفاسد، ثم رتب الصحيح منها حسب قوته[٥].

ثانياً: مناهج العلماء في عدد ما يوردونه من هذه القوادح.

فقد اختلفت مسالك أهل الأصول والجدل في عدها من هذه الناحية،

(١) انظر: الغنية في الأصول (١٦٥-١٦٩)، العدة في أصول الفقه (٥/ ١٤٤٢ و١٤٦٥)، تقويم الأدلة في أصول الفقه (٣٢٧)، البرهان في أصول الفقه (٢/ ٦٢٧)، التلخيص (٣/ ٢٦٧-٣٠٢)، أصول السرخسي (٢/ ٢٣٢)، المنخول من تعليقات الأصول (٥٠٥-٥٢٤)، كتاب الجدل لابن عقيل (٣٨٩) نهاية الوصول في دراية الأصول (٨/ ٣٥٧٢).

(٢) انظر: المنخول من تعليقات الأصول (٥٢٩).

(٣) انظر: المنهاج في ترتيب الحجاج للباجي (١٤٩) وما بعدها.

(٤) انظر: البحر المحيط (٥/ ٢٦١).

(٥) انظر: الغنية في الأصول (١٦٥-١٦٩).

حسب منهج كل منهم في كتابه من ناحية الاختصار أو البسط، فبينما نجد أن بعضهم ذكر منها ستة قوادح، نجد البعض الآخر قد أوصلها إلى خمسة وعشرين قادحاً(١) بل إن البعض قد أنهاها إلى ثلاثين قادحاً(٢)، وهذا الاختلاف في عدها يرجع فيما يظهر للأسباب الآتية:

١- أن بعض العلماء قد يدرج بعض هذه القوادح ضمن قادح آخر، ويرجعه إليه، بينما نجد الآخر يفرق بينها، فنجد بعضهم قد يذكر قادحاً واحداً ويقسمه لأقسام، أو يذكر تحته عدة معانٍ، بينما نجد الآخر يجعل كل قسم من هذه الأقسام قادحاً مستقلاً.

ومن ذلك على سبيل المثال لا الحصر: قادح المنع. ذكره كثير من أهل الأصول على أنه قادح واحد، ثم قسموه إلى أربعة أقسام: منع حكم الأصل، ومنع وجود المُدَّعَى علة في الأصل، ومنع كون الوصف علة، ثم منع وجود ذلك الوصف في الفرع(٣).

بينما نجد أن بعضهم جعل كل قسم من هذه الأقسام قادحاً مستقلاً(٤).

٢- البعض يذكر كل ما قيل فيه إنه قادح، حتى ما كان ضعيفاً منها، ثم قد يصرح بضعفه وقد لا يصرح، وكما سبق فإن بعضهم يفرد قسماً خاصّاً بالقوادح الضعيفة، بينما يقتصر الآخر منهم على ما صح منها.

٣- وقد يقتصر البعض على ذكر أهمها نظراً لأن كتابه ذلك من

---

(١) انظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٤/ ٨٥)، وشرح العضد على مختصر ابن الحاجب (٣٣٩)، وأصول الفقه لابن مفلح (٣/ ١٣٥٢)، وشرح الكوكب المنير (٤/ ٢٢٩-٣٩٤).

(٢) انظر: البحر المحيط (٥/ ٢٦٠).

(٣) انظر: روضة الناظر وجنة المناظر (٢/ ٣٠٥).

(٤) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٤/ ٩٢، ٩٩، ١٠٠، ١٢٣)، وشرح الكوكب المنير (٤/ ٢٤٦-٢٥٥-٣١٦).

المختصرات التي قد لا يقصد منها الاستيعاب[١] والله أعلم.

ثالثاً: ما ترجع إليه هذه القوادح

ذكر كثير من أهل الأصول والجدل - حتى من أطال في عدِّ القوادح - أن هذه القوادح على تنوعها ترجع إلى قوادح معينه، فتكون القوادح الأخرى كالتفصيل لها.

وللعلماء - فيما ترجع إليه هذه القوادح - ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول: أنها ترجع إلى ثلاثة قوادح، وهي: المطالبة، والاعتراض، والمعارضة.

ووجهوا قولهم هذا بأن اعتراض المعترض إما أن يتضمن تسليم مقدمات الدليل، أو لا.

فما تضمن تسليم مقدمات الدليل هو: المعارضة.

وما لم يتضمن تسليم مقدمات الدليل فهو على ضربين؛ لأنه إما أن يكون جوابه ذلك الدليل، أو لا، فما كان جوابه ذلك الدليل فهو: المطالبة.

وما كان جوابه غير ذلك الدليل فهو: القدح[٢].

وبعض أهل العلم رجع هذه القوادح إلى ثلاثة قوادح، وذكر أنها: **المنع، والنقض، والمعارضة**[٣].

---

(١) كالغنية في الأصول للسجستاني الحنفي، فقد عد أربعةً منها (١٦٥)، وكرسالة في أصول الفقه لأبي علي العكبري، فقد ذكر أربعةً من القوادح فحسب، وكلاهما ذكر القلب مع هذه الأربعة.

(٢) انظر: المنهاج في ترتيب الحجاج للباجي (١٤٩)حيث ذكر هذه الثلاثة، وعد تحت كل واحد منها ما يدخل تحته من الاعتراضات، والبحر المحيط (٥/ ٢٦٠) وانظر حاشية ابن بدران على روضة الناظر (٢/ ٢٩٨).

(٣) وهو قولٌ لابن الحاجب، كما في شرح الولدية (١٢٠)، وكذلك البهاري الحنفي كما في فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٢/ ٣٨١).

الاتجاه الثاني: أنها ترجع إلى قادحين، وهما: المنع، والمعارضة[١].

قال الطوفي: «جميع الأسئلة المذكورة على تعددها راجعة عند التحقيق إلى منع حال الدليل ليسلم مذهب المعترض من إفساده له، أو إلى معارضة الدليل بما يقاومه أو يترجَّح عليه؛ لتضعف قوته عن إفساد مذهب المعترض»[٢].

وذهب هؤلاء إلى أن القادح إن لم يرجع إلى أحد هذين القادحين فإنه فاسد ولا يسمع.

وعللوا قولهم بأن غرض المستدل الإلزام بإثبات مُدَّعَاه بدليله، وغرض المعترض عدم التزام ذلك بمنع المستدل عن إثبات مدعاه.

وإثبات المستدل لمدعاه بدليله يكون بأمرين:

الأول: صحة مقدمات دليله؛ ليصلح للشهادة.

والثاني: سلامة دليله عن المعارض؛ لتنفذ الشهادة، فيترتب عليه الحكم.

وعليه فإن هدم المعترض لقول المستدل يكون بهدم أحد هذين الأمرين:

---

(١) ممن ذهب إليه ابن الحاجب المالكي، وهو القول الثاني له كما في مختصره، انظر: شرح العضد على مختصر ابن الحاجب (٣٣٩)، وكذلك صفي الدين الهندي الشافعي، كما في نهاية الوصول في دراية الأصول (٨/ ٣٦١٣)، والطوفي الحنبلي، كما في شرح مختصر الروضة (٣/ ٥٦٥)، والمحلي كما في شرح جمع الجوامع له مع حاشية البناني (٢/ ٥١٠)، وابن همام الحنفي، كما في التقرير والتحبير - ط دار الكتب العلمية (٣/ ٣١٦)، وابن نجار الحنبلي، كما في شرح الكوكب المنير (٤/ ٢٢٩) وانظر: البحر المحيط (٥/ ٣٥٠)، وقد ذكر فيه ما يدخل تحت كل واحد منهما من القوادح الأخرى.

(٢) شرح مختصر الروضة (٣/ ٥٦٥).

فهو إما أن يقدح في صحة دليل المستدل؛ ليبطل شهادته، وذلك يكون بمنع مقدمة من مقدمات هذا الدليل (وهذا هو المنع).

أو أنه يأتي بما يعارض ويقاوم دليل المستدل؛ ليهدم نفوذ شهادته، ويمنع ثبوت حكمها، (وهذا هو المعارضة)[١].

ومثلوا لذلك بأن المعترض مع المستدل كسلطان في بلاده وقلاعه وحصونه، دهمه سلطان آخر يريد أخذ بلاده منه، فالملك الذي هو صاحب تلك البلاد يتوصل إلى الاعتصام من الملك الوارد عليه، إما بأن يمنعه من دخول أرضه بمانع يجعله بين يديه، من إرسال ماء، أو نار، أو خندق، أو غير ذلك، أو بأن يعارض جيشه بجيش مثله أو أقوى منه؛ ليمنع استيلاءه، أو يطرده.

فكذلك المستدل إذا نصب الدليل وقرره، فهو مبطل لمذهب المعترض، إما تصريحاً، أو لزوماً، فيحتاج المعترض إلى منع دليله، أو إلى معارضته[٢].

وقد ذكر الزركشي[٣] أن من رجع هذه القوادح إلى ثلاثة قوادح هم المتقدمون، وأن من رجعها إلى اثنين (المنع والمعارضة) هم المتأخرون[٤].

الاتجاه الثالث: من رجع القوادح جميعاً إلى قادح واحد، وهو: المنع.

---

(١) انظر: شرح العضد (٣٣٩)، شرح جمع الجوامع للمحلي مع حاشية البناني (٢/ ٥١٠).

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة (٣/ ٥٦٥-٥٦٦).

(٣) هو محمد بن بهادر بن عبد الله بدر الدين أبو عبد الله المصري الزركشي الشافعي، ولد سنة (٧٤٥هـ)، كان فقيهاً أصولياً أديباً فاضلاً، من مصنفاته: البحر المحيط في الأصول، وتشنيف المسامع شرح جمع الجوامع للسبكي، توفي سنة (٧٩٤هـ).
انظر: طبقات الشافعية (٣/ ١٦٧)، طبقات المفسرين للأدنه وي (٣٠٢).

(٤) البحر المحيط (٥/ ٢٦١).

ومن ذهب إلى ذلك ابن السبكي[١]، والطوفي.

فقد قال الطوفي بعد أن ذكر رجوع القوادح إلى المنع أو المعارضة: «وحيث اتضح أن مرجع الأسئلة إلى منع أو معارضة، فالمعارضة أيضاً راجعة إلى المنع»[٢].

وعللوا قولهم هذا بأن المعارضة منعٌ للعلةِ عن الجريان والنفوذ، فهي في النهاية ترجع إلى المنع، فالمنع وإن لم يكن من معنى المعارضة، إلا أنه لازمٌ لها[٣].

وقال صاحب مراقي السعود في منظومته ذاكراً رجوع الاعتراضات إلى المنع والمعارضة، أو إلى المنع وحده:

وللمعارضة والمنع معا   أو الأخير الاعتراض رجعا

وقال في شرحه: «إن كثيراً من الاعتراضات ليس صريح معناها هو نفس المنع أو المعارضة كما هو في غاية الظهور، فتأمل ما ذكروه في معانيها، وإنما ترجع إلى أحدهما بنوع تأويل، ولذا عبروا بالرجوع إليهما»[٤].

وعند النظر في الأقوال الثلاثة السابقة، لا نجد تضاداً بين القولين الثاني والثالث، ولذا قال بهما بعض أهل العلم كالطوفي، وأما القول الأول، وهو

---

(١) كما في جمع الجوامع (١٠٤).
وابن السبكي هو عبدالوهاب بن علي بن عبدالكافي بن علي، أبو نصر، تاج الدين السبكي، الفقيه الشافعي، الأشعري، الأصولي المؤرخ، الأديب، ولد بالقاهرة سنة ٧٢٧، وتوفي بها بالطاعون سنة ٧٧١هـ، ومن تصانيفه: طبقات الشافعية الكبرى، معيد النعم ومبيد النقم، وغيرها.
انظر: طبقات الشافعية (٣/ ١٠٤)، البدر الطالع-مطبعة السعادة (١/ ٤١٠).
(٢) انظر: شرح مختصر الروضة (٣/ ٥٦٦).
(٣) انظر: شرح جمع الجوامع للمحلي مع حاشية البناني (٢/ ٥١٠-٥١١).
(٤) نشر البنود على مراقي السعود (٢/ ٢٣٧).

رجع القوادح إلى المطالبة والاعتراض والمعارضة، فإن الاعتراض عندهم بمعنى المنع، فتكون الزيادة في هذا القول في المطالبة، والمطالبة يرجعها أصحاب القول الثاني إما إلى المنع - وعليه غالبهم - وإما إلى المعارضة.

فالمطالبة: هي طلب دليل علية الوصف من المستدل، أي أن يطلب المعترض من المستدل الدليل على أن الوصفَ الذي جعله جامعاً بين الأصل والفرع علةٌ[(١)]. وقد نص كثير من العلماء على أنها راجعة للمنع، بل إن بعضهم عرفها بقوله: «هي منع كون الوصف علة الحكم»[(٢)]، ولذا أعرض كثير من العلماء عن ذكرها في القوادح واكتفوا بذكر المنع بأقسامه.

وذهب بعض أهل العلم إلى رد المطالبة إلى المعارضة.

وقال الزركشي: «وَأَمَّا الْمُطَالَبَةُ فَهِيَ مَعَ لُزُومِ الْحُكْمِ عَنِ الْوَصْفِ فَهِيَ دَاخِلَةٌ فِي النَّقْضِ. وَأَمَّا النَّقْضُ فَمُعَارَضَةٌ؛ لأَنَّهُ يُبْطِلُ الْعِلَّةَ»[(٣)].

وبهذا يجاب أيضاً عمن رد القوادح إلى ثلاثة وهي: المنع، والنقض، والمعارضة.

فإن النقض راجع إلى المعارضة.

والنقض: هو تخلف الحكم في بعض الصور مع وجود ما ادعاه المعلل علةً[(٤)].

فتحصل مما سبق ظهور القول بأن جميع القوادح ترجع إلى منع أو

---

(١) شرح مختصر الروضة للطوفي (٣/ ٤٩٨)، وانظر: روضة الناظر وجنة المناظر (٢/ ٣١٣)، نهاية الوصول في دراية الأصول (٨/ ٣٥٩٣).

(٢) نهاية الوصول في دراية الأصول (٨/ ٣٥٩٣)، مذكرة أصول الفقه للشنقيطي (٤٩٧)، وانظر: نشر البنود على مراقي السعود (٢/ ٢٣٥).

(٣) البحر المحيط (٥/ ٣٥٠).

(٤) انظر: البرهان في أصول الفقه (٢/ ٦٣٤)، المنخول من تعليقات الأصول (٥٠٨).

معارضة كما هو مذهب أكثر أهل الأصول.

وبقي أن نبين - بإيجاز - معنى المنع ومعنى المعارضة لتتم الفائدة:

فالمنع: يراد به منع مقدمة فأكثر من الدليل.

ومثاله: قول المالكي للحنبلي: كون الكيل علة الربا ممنوع.

والمعارضة: هي مقابلة الخصم للمستدل بمثل دليله أو بما هو أقوى منه.

ومثالها: كمستدل قال بجواز نكاح المُحرِم، واستدل بما في الصحيحين من حديث ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ تزوج ميمونة وهو محرم.

فيقول المعترض: هو معارض بما جاء عن ميمونة وأبي رافع من أنه تزوجها وهو حلال، وميمونة صاحبة القصة، وأبو رافع سفيرها، فهما أعلم بها من ابن عباس رضي الله عنهما[١].

٦ - الكلام على تداخل بعض هذه القوادح:

سبق في الفقرة الماضية ذكر مناهج العلماء في عد هذه القوادح، وأن من أسباب اختلافهم في عدها أن منهم من يجعل بعض تلك القوادح راجعاً للبعض الآخر، وذلك يبين أن التمايز بين هذه القوادح ليس تمايزاً تاماً، وبيان هذا الأمر مهم من ناحية أن إتمام الكلام على قادح ما (كالقلب مثلاً) قد يستدعي بعض الكلام على قادح آخر (كفساد الوضع)، كما أنه يفيد أيضاً من ناحية ذكر الأمثلة التي تدخل في ذلك القادح، وصلاحية إدراج بعض الأمثلة لقادحٍ ما تحت قادح آخر، ومما يدل على تداخل هذه القوادح أمور:

---

(١) انظر: الحدود في الأصول للباجي (١٢٦) طبعة دار الكتب العلمية، المنهاج في ترتيب الحجاج (١٥١)، نثر الورود على مراقي السعود (٢/ ٥٥٦).

١- نصُّ عددٍ من العلماءِ على هذا التداخل.

قال الزركشي: «وقد أطنب الجدليون فيها [أي في القوادح] لاعتمادهم إياها، ومنهم من أنهاها إلى ثلاثين، وغالبها يتداخل»(١).

٢- نص عدد منهم على رجع بعض هذه القوادح لبعض، وذلك ضمن كلامهم عن بعض القوادح، وسبق الكلام عن ذلك(٢).

٣- الاختلاف في عدها، حيث إن من اقتصر على ذكر بعض القوادح أدخل بعضها في بعض، أو رجع بعضها إلى بعض، كما سبق ذكره أيضاً.

٤- دخول التعريف الذي يذكره العلماء لبعض القوادح تحت معنى قادح آخر، وكذلك التقارب بين تعريفات بعض القوادح. كما نرى التقارب بين تعريفي قادح فساد الوضع مع تعريف القلب(٣).

٥- نص بعض أهل العلم عند ذكرهم لأمثلة بعض القوادح على أن هذه الأمثلة صالحة للدخول في قادح آخر، مما يدل على تقارب أو تداخل هذين القادحين(٤).

وما سبق من الكلام هو بيان لمناهج العلماء في ذكر القوادح عموماً، أما ما يتعلق بقادح القلب بخصوصه، فالكلام عنه سيأتي لاحقاً بإذن الله.

---

(١) البحر المحيط (٥/ ٢٦٠)، وممن نص على التداخل: ابن الحاجب، والطوفي، انظر: شرح مختصر الروضة (٣/ ٥٦٩)، التحبير شرح التحرير للمرداوي (٧/ ٣٦٩١).

(٢) وانظر أيضاً: البحر المحيط (٥/ ٣٥٠)، آداب البحث والمناظرة (٢/ ١٣٢).

(٣) كما نبه على ذلك الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام (٤/ ١٣١)، وانظر كذلك: الآيات البينات للعبادي (٤/ ١٩٧)، حيث جعل تعريف القول بالموجب صادقاً على القلب.

(٤) انظر: تقرير الشربيني على حاشية البناني (٢/ ٤٨٨)، والآيات البينات للعبادي (٤/ ١٩٦).

ولكن من ناحية موضع ذكر قادح القلب، وتحت ماذا يندرج، فهذه المسألة تُتَناوَل من ناحيتين:

الناحية الأولى: القلب المتوجه للأدلة من الكتاب والسنة.

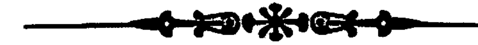
فأهل الجدل - كما سبق بيانه - يذكرون هذا القلب ضمن القوادح المتعلقة بدليل الكتاب، وبدليل السنة، وغالباً ما يسمونه هناك باسم: (المشاركة في الدليل)، وسيأتي بإذن الله بيان أن هذا اسم من أسماء القلب.

الناحية الثانية: القلب المتوجه لدليل القياس.

ولعلماء الجدل والأصول فيه مسلكان:

الأول: من يذكر القلب كقسم من أقسام المعارضة، فيدرج ذكره تحتها، وهذا سلكه عامة علماء الحنفية[(١)].

الثاني: من يذكر القلب كقادحٍ مستقلٍّ، وعليه غالب عمل علماء الجدل والأصول، وهل يرجع - عند هؤلاء - إلى المنع أم إلى المعارضة؟ هذا ما سيأتي بيانه وتفصيله - بإذن الله - في مطلب ماهيَّة القلب.



(١) انظر: نهاية الوصول إلى علم الأصول (٢/ ٦٤٦)، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٢/ ٣٩٦)، ومن كتب غير الحنفية: العدة في أصول الفقه (٥/ ١٥٢١).



الفصل الأول:

حقيقة الاعتراض بالقلب وأقسامه.

ويشتمل على مبحثين وملحق:

- **المبحث الأول:** تعريف القلب وماهيَّته.
- **المبحث الثاني:** أقسام القلب.
- **الملحق:** علاقة القلب بغيره من القوادح.



المبحث الأول

تعريف القلب وماهيَّته.

ويشتمل على أربعة مطالب:

❖ **المطلب الأول: أسماء الاعتراض بالقلب.**

❖ **المطلب الثاني: التعريف اللغوي للقلب.**

❖ **المطلب الثالث: التعريف الاصطلاحي للقلب.**

❖ **المطلب الرابع: ماهيَّة القلب (هل القلب اعتراض أو معارضة).**

❑ المطلب الأول: أسماء الاعتراض بالقلب: ❑

لقد أطلق علماء الأصول والجدل عدة إطلاقات على قادح القلب، ومن أبرز هذه الإطلاقات ما يلي:

١ - الإطلاق الأول: القلب.

وهو أشهرها، وسيأتي الكلام عنه بالتفصيل، وهذه التسمية غالباً ما تذكر ضمن ذكر الأسئلة - أو الاعتراضات - الواردة على القياس.

٢ - الإطلاق الثاني: المشاركة في الدليل أو الاشتراك في الدليل[1].

وغالب عمل أهل الأصول والجدل إطلاق هذه التسمية (المشاركة في

---

(١) انظر: الحدود في الأصول (٧٧)، رسالة في أصول الفقه للعكبري، العدة في أصول الفقه (٥/١٥١٣) لأبي يعلى، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب (٢/٤٦٨) للتاج السبكي.

الدليل) على الاعتراض بالقلب الوارد على الكتاب والسنة، وإطلاق التسمية الأولى (القلب) على الاعتراض بالقلب الوارد على القياس ثم يذكرون (في القلب الوارد في القياس) أن القلب غير مختص بالقياس بل عام لكل الأدلة.

وقد ذكر أبو المعالي الجويني أن القلب والعكس يسمى في الظواهر والنصوص اشتراكاً، وفي الدعاوى مقابلة، وأن أكثر وقوعه في العقليات[1].

ومن أهل الأصول من يسمي قلب النصوص: (قلب دلالة الألفاظ)[2].

٣- الإطلاق الثالث: (المعارضة التي فيها مناقضة) أو (المعارضة على سبيل القلب).

وهذه التسمية غالب من يوردها هم علماء الحنفية رحمهم الله، كما سيأتي بيانه بإذن الله في أقسام القلب[3].

قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي ﷺ: «ما يسمى في البحث والمناظرة: (المعارضة على سبيل القلب) هو بعينه القادح المسمى في الأصول: (القلب»)[4].

❊ ❊ ❊

❑ المطلب الثاني: التعريف اللغوي للقلب: ❑

القلب في اللغة مصدر للفعل الثلاثي (قَلَبَ).

يُقال: قَلَبَ الشيءَ يَقْلِبُه قلباً: حَوَّله عن وجهه، كأَقْلَبَه وقَلَّبَه، وأَصَابَ فُؤَادَه: يَقْلُبُه ويَقْلِبُه.

---

(١) الكافية في الجدل (٢١٧).

(٢) المنتخل في الجدل للغزالي (٤٦٢).

(٣) انظر: أصول السرخسي (٢/ ٢٢٣)، الكافي شرح البزدوي (٤/ ١٨٧٦) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٣٩٥).

(٤) آداب البحث والمناظرة (٢/ ١٢١).

وجمع القلب: أَقْلَابٌ وقُلُوبٌ وقِلَبَةٌ [١].

وأما معاني تصريفات هذا الفعل فإنها - كما ذكر ابن فارس[٢] رحمه الله - ترجع إلى أحد أصلين:

الأصل الأول: يدلُّ على خالِصِ شيءٍ وشريفه ولُبِّه ومَحْضِهِ.

والأصل الثاني: يدل على رد شيء من جهة إلى جهة، وتحويله عن وجهه، أو تحويله ظهراً لبطن.

- ففي **الأصل الأول**: تقول: (جئْتُك بهذا الأمر قَلْباً) أي: مَحْضاً لا يشوبه شيء، وكل شيءٍ خالص فهو قُلْب وقَلْبٌ، وفي الحديث «إن لكل شيء قلبا وقلب القرآن يس»[٣]. ومنه سمي قلب الإنسان وغيره[٤]؛ لأنه

---

(١) القاموس المحيط ١٦٢ مادة (قَلَبَه).

(٢) هو أحمد بن فارس بن زكريا بن محمد بن حبيب الرازي، أبو الحسين، كان واسع الأدب، متبحراً في اللغة، فقيهاً شافعياً، من كتبه: المجمل، وحلية الفقهاء، ومعجم مقاييس اللغة، مات سنة (٣٩٠هـ).
ينظر: وفيات الأعيان (١/ ١١٨)، وإنباه الرواة (١/ ١٢٧).

(٣) رواه الترمذي في سننه (٥/ ١٦٢)ح: (٢٨٨٧)، وقال: حديث غريب، والدارمي في سننه (٢/ ٥٤٨)ح: (٣٤١٦) من حديث أنس رضي الله عنه مرفوعاً بلفظه، ورواه الإمام أحمد في المسند (٥/ ٢٦)ح: (٢٠٣١٥)، والنسائي في السنن الكبرى (٦/ ٢٦٥)ح (١٠٩١٤)، والطبراني في المعجم الكبير (٢٠/ ٢٢٠) ح: (٥١١)، و (٢٠/ ٢٣٠)ح: (٥٤١) من حديث معقل بن يسار رضي الله عنه مرفوعاً بلفظ (ويس قلب القرآن...).
والحديث حكم عليه الشيخ الألباني بالوضع كما في السلسلة الضعيفة (١/ ٣١٢)، وضعف الشيخ شعيب الأرناؤوط سند الإمام أحمد لجهالة راويين فيه.

(٤) معجم المقاييس في اللغة (٨٥٧) وانظر: العين (٥ / ١٧١)، جمهرة اللغة لابن دريد (١/ ٣٧٣)، الاشتقاق لابن دريد أيضاً (٢٠٦)، أساس البلاغة للزمخشري (٢/ ٣٧٠) مادة (قَلَبَ)، القاموس المحيط (١٦٢) مادة (قَلَبَه)، لسان العرب (١ / ٦٨٥-٦٨٨)مادة (قَلَبَ).

أخلص شيء فيه وأرفعه[١]، ومنه قيل لجُمَّار النخلة: (قَلْب النخلة)، وهي شطبة بيضاء رخصة في وسطها عند أعلاها[٢].

ومنه قيل للمرأة الخالصة النَّسَبِ: (القُلْبَةُ)، ورجل قَلْبٌ، وقُلْبٌ: مَحْض النسب.

قال أبو وجزة يصف امرأة:

قَلْبٌ عَقيلة أقوامٍ ذَوي حَسَبٍ يُرمَي المقانبُ عنها والأراجيلُ[٣]

- وأما الأصل الآخر، فهو رد الشيء من جهة إلى جهة.

قال الليث: «القَلْب: تحويلك الشيء عن وجهه»، وبه قال الخليل[٤] في

---

(١) هذا ما ذكره ابن فارس في معجم المقاييس في اللغة (٨٥٧) فَرَجَعَ (قلب الإنسان) إلى الأصل الأول، وهو ما دل على خالص الشيء وشريفه، بينما يدل كلام غيره على أنه راجع إلى الأصل الثاني، فقد جاء في الزاهر لأبي بكر محمد بن القاسم الأنباري (٢/ ٣٧٣): (إنما سمي القَلْب قَلباً لِتَقَلُّبِهِ وكثرة تَغَيُّرِه)، وفي لسان العرب (١ / ٦٨٧) مادة (قَلَبَ) : قال بعضهم: سمي القلب قلباً لتقلُّبه، وأنشد:

ما سُمِّي القَلْبُ إلّا مِن تَقَلُّبِه والرَّأي يَصرِف بالإنسانِ أطْوَارا

واستشهد له بحديث النبي ﷺ أنه قال: «سبحان مُقَلِّبِ القُلُوب». [ولم أجده بهذا اللفظ، لكن يغني عنه في الاستشهاد ما رواه البخاري في صحيحه (٦/ ٢٦٩١)ح: (٦٩٥٦) (عن عبد الله قال: أكثر ما كان النبي ﷺ يحلف لا ومقلب القلوب)] وبقول الله تعالى ﴿وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَـٰرَهُمْ كَمَا﴾ [الأنعام: ١١٠]، وانظر كذلك: العين للخليل بن أحمد الفراهيدي (٥/ ١٧١).

(٢) تهذيب اللغة للأزهري (٩/ ١٧٤) لسان العرب (١ /٦٨٨) مادة (قَلَبَ). و (الشطبة): هي ما شُطِب من جريد النخل وهو سعفه (لسان العرب ١/ ٤٩٦)مادة (شَطَبَ).

(٣) تهذيب اللغة ص١٧٦، وانظر: القاموس المحيط ١٦٣ .

(٤) الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري، أبو عبدالرحمن، أستاذ سيبويه، وصاحب العربية والعروض، من مصنفاته: كتاب الجمل، والعروض، والشواهد، مات سنة (١٧٥هـ).

ينظر: إنباه الرواة (١/ ٣٧٦)، وبغية الوعاة (١/ ٥٥٧).

كتابه العين[١]، يقال: (قَلَبْتُ الشيءَ لوجهِه قَلْباً) إذا كبَبْتُه، وقَلَبْته ظهراً لبطن، يُقال: قلَّبْتُهُ بيدي تقليباً[٢].

والقَلْبُ: صَرْفُكَ الرجلَ عن جهة يريدها، يقال: قلبه عن وجهه: أي صرفه.

والانقلاب إلى الله عز وجل: المصير إليه والتحول[٣].

وتَقَلَّبَ في الأمور وفي البلاد: تَصَرَّف فيها كيف شاء، وفي التنزيل العزيز: ﴿فَلَا يَغْرُرْكَ تَقَلُّبُهُمْ فِي ٱلْبِلَٰدِ ۝٤﴾ [غافر: ٤]. معناه: فلا يغررك سلامتهم في تصرفهم فيها فإن عاقبة أمرهم الهلاك.

ورجل قُلَّبٌ: يَتَقَلَّبُ كيف شاء[٤].

وقَلَبَ الثوبَ والحديثَ وكلَّ شيءٍ: حَوَّلَه[٥].

وفي كشف الأسرار عن أصول البزدوي [٦] : «القلب في اللغة: تغيير

---

(١) العين (٥ / ١٧١).

(٢) جمهرة اللغة (١/ ٣٧٣)، أساس البلاغة للزمخشري (٢/ ٣٦٩) مادة (قَلَبَ).

(٣) تهذيب اللغة للأزهري ٩/ ١٧٤-١٧٥، معجم المقاييس في اللغة لابن فارس (٨٥٨) مادة (قلب)، لسان العرب (١ / ٦٨٦-٦٨٧) مادة (قلب)، المصباح المنير للفيومي (١٩٥) مادة (قلبته).

(٤) انظر: أساس البلاغة للزمخشري (٢/ ٣٧٠)، مادة (قَلَبَ)، لسان العرب (١ / ٦٨٥-٦٨٦) مادة (قَلَبَ).

(٥) وانظر بقية معاني التصاريف المشتقة من القلب في: العين (٥/ ١٧٠- ١٧٢)، جمهرة اللغة لابن دريد (١/ ٣٧٣)، الاشتقاق لابن دريد أيضاً (٢٠٦)، تهذيب اللغة للأزهري (٩/ ١٧٢-١٧٦)، أساس البلاغة للزمخشري (٢/ ٣٦٩)، مادة (قَلَبَ)، لسان العرب (١ / ٦٨٥-٦٨٩) مادة (قَلَبَ)، القاموس المحيط (١٦٣) مادة (قَلَبَه)، مختار الصحاح (١ / ٢٢٨).

(٦) (٤/ ٩١).

هيئة الشيء على خلاف الحالة التي كان عليها».

وقد ذكر الكفوي[(١)] في كتابه الكليات معاني القلب في اللغة، وبيَّن أنها ترجع إلى معنيين:

أحدهما: جعل أعلى الشيء أسفل، قال: «ومنه أخذ قلب العلة حكماً وبالعكس؛ لأن العلة أعلى من الحكم لكونها أصلاً، والحكم أسفل لكونه تبعاً. . . .

والثاني: جعل ظاهر الشيء باطناً، كقلب الجراب، ومنه أخذ قلب الوصف شاهداً على الخصم بعد أن يكون شاهداً للخصم»[(٢)].

وهذا التقسيم الذي ذكره الكفوي هو الذي ذكره أهل الأصول من الحنفية في عامة كتبهم، وبنوا عليه تقسيمهم الاصطلاحي للقلب، كما سيأتي بيانه بإذن الله في مبحث أقسام القلب، قال الدبوسي الحنفي ﷺ[(٣)]: «أما القلب فتفسيره لغة: جعل الأعلى أسفل أو البطن ظهراً، يقال: قلبت الإناء: إذا نكسته، وقلبت الجراب: إذا جعلت باطنه ظهراً، والعرب تقول: قلبت الأمر ظهراً لبطن، وقلب العلة مأخوذ من هذين المعنيين. . .»[(٤)].

وقد ذكر هذا التقسيم اللغوي للقلب القليلُ من الأصوليين من غير

---

(١) هو أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، كان من قضاة الأحناف، عاش وولي القضاء في (كفة) بتركيا، وبالقدس وبغداد، ومن أشهر مصنفاته (الكليات)، توفي بأستامبول سنة (١٠٩٤هـ).
انظر: الأعلام (٢/ ٣٨).

(٢) الكليات (٧٠٣).

(٣) هو أبو زيد الدبوسي عبيد الله بن عمر بن عيسى القاضي، من كبار فقهاء الحنفية، من مصنفاته: كشف الأسرار، وتقويم الأدلة، توفي ببخارى سنة (٤٠٣هـ).
انظر: الجواهر المضية في طبقات الحنفية (٢/ ٢٥٢).

(٤) تقويم الأدلة للدبوسي (٣٣١).

الحنفية[١].

وقد ذكر الكفوي معاني القلب عند أهل البلاغة والمعاني، والنحو والصرف، وعند أهل مصطلح الحديث، مما لا علاقة له بما نحن بصدد الحديث عنه، فليراجع هناك[٢].

ولكن عند التأمل في المعنيين السابقين، نجد أنهما يرجعان إلى القسم الثاني من أقسام القلب التي أوردها ابن فارس في معجم المقاييس، وكأنه تقسيم داخل تقسيم.

ولهذا قال عبد العزيز البخاري الحنفي[٣] عن هذين المعنيين بعد ذكره لهما: «ويرجع المعنيان فيه إلى معنىً واحد أيضاً وهو تغيير التعليل إلى هيئة تخالف الهيئة التي كان عليها»[٤].

وهذا التقسيم الأخير مهمٌّ من ناحية صلة المعنى اللغوي بالمعنى الاصطلاحي للقلب الذي تتناوله هذه الرسالة، وهو القلب الأصولي، فمن الواضح أن المعنى الذي يدخل تحته القلب الأصولي هو المعنى الثاني من معاني القلب، وهو القلب بمعنى رد شيءٍ من جهة إلى جهة، وتحويله عن وجهه، أو تحويله ظهراً لبطن، سواء كان بالمعنى الأول الذي ذكره الكفوي أو بالمعنى الثاني.

---

(١) كأبي المظفر السمعاني، انظر: قواطع الأدلة في أصول الفقه (٤/ ٤٠١).
(٢) انظر: الكليات لأبي البقاء الكفوي (٧٠٢-٧٠٣).
(٣) هو علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري الحنفي، من العلماء في الفقه والأصول، من مصنفاته: كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، و: الكشف على تفسير الكشاف، توفي سنة (٧٣٠هـ).
انظر: طبقات المفسرين للأدنه وي (٢٧٠)، أسماء الكتب (٨٧).
(٤) كشف الأسرار عن أصول البزدوي (٤/ ٩١).

وإنما أوردت كلام بعض أهل الأصول ضمن التعريف اللغوي للقلب لما سبق من بيان العلاقة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي، وسيأتي - بإذن الله - مزيد بيان لهذه العلاقة بعد ذكر المعنى الاصطلاحي، والله أعلم.

❊ ❊ ❊

◻ المطلب الثالث: التعريف الاصطلاحي للقلب ◻

تعددت مسالك أهل الأصول والجدل في تعريفهم للقلب، فمنهم من عرف القلب بمعناه العام الوارد على جميع الأدلة، ومنهم من عرفه بمعناه الخاص بدليل القياس، ومنهم من جمع بين ذكر الاعتبارين العام والخاص، كما أن تعريفاتهم للقلب قد اختلفت أيضاً بحسب تنوع المدارس الأصولية، فللجمهور من المتكلمين طابعهم الخاص في التعريف، ولفقهاء الحنفية طريقتهم المختصة بهم أيضاً، وفيما يلي شرح ذلك:

● المسألة الأولى: المعنى الاصطلاحي للقلب عند الجمهور.

أولاً: القلب بمعناه العام.

والمراد به تعريف القلب باعتبار كونه قادحاً في الأدلة جميعاً، من غير اختصاص بأحدها كالقياس، وهذا وجه أعميته[١].

وممن عرفه بذلك: الآمدي[٢]، وصفي الدين الهندي، والطوفي، والتاج

---

(١) انظر: حاشية العطار (٢/ ٣٥٦).

(٢) هو علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي سيف الدين الآمدي الأشعري شيخ المتكلمين في زمانه، ولد بآمد سنة (٥٥٠هـ)، ورحل إلى بغداد، بدأ حنبلياً ثم تحول إلى الشافعية، واشتغل بالفقه والأصول والكلام والفلسفة والمنطق، ومن تصانيفه (الإحكام في أصول الأحكام)، و(أبكار الأفكار في أصول الدين)، و(غاية المرام في علم الكلام)توفي سنة (٦٣١هـ).
انظر: طبقات الشافعية (٢/ ٧٩)، سير أعلام النبلاء (٢٢/ ٣٦٤).

السبكي، وابن النجار[١]، وابن بدران[٢]، والشيخ محمد الأمين الشنقيطي وغيرهم.

وحاصل كلام من عرفه بهذا الاعتبار العام أن قلب الدليل هو:

بيان المعترض (القالب) أن دليل المستدل الذي ذكره يدل عليه لا له[٣].

وهذا القدر من الحد هو الذي يتفق عليه من عرف القلب بمعناه العام، ثم منهم من يضيف بعد ذلك زيادات أخرى في التعريف، وهذه الزيادات إما أن تكون قيوداً تقتضي التخصيص لماهية القلب والحصر لصوره - كالقيد الثاني والثالث والرابع فيما يلي - أو أنها تكون من باب العطف الذي

---

(١) هو هو تقي الدين، أبو البقاء محمد بن شهاب الدين أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي المصري الحنبلي، الشهير بابن النجار، ولد بمصر سنة (٨٩٨هـ) وبرع في فني الأصول والفقه، تولى القضاء في إيوان الحنابلة بمصر، وانتهت إليه رياسة المذهب في زمنه، من أشهر مصنفاته: منتهي الإرادات في جمع المقنع مع التنقيح وزيادات في فروع الفقه، والكوكب المنير مختصر التحرير وشرحه في أصول الفقه، توفي سنة (٩٧٢هـ).
انظر: السحب الوابلة (٣٤٧)، الأعلام (٦/ ٦)، مقدمة تحقيق (شرح الكوكب المنير).

(٢) هو عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بن عبد الرحين بن محمد بن بدران، فقيه أصولي حنبلي، عارف بالأدب والتاريخ، ولد في (دومة) قرب دمشق، ولي إفتاء الحنابلة، من تصانيفه: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ونزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر توفي بدمشق سنة (١٣٤٦هـ).
انظر: الأعلام (٤/ ٣٧).

(٣) انظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٤/ ١٢٩)، شرح مختصر الروضة (٣/ ٥١٩) للطوفي رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب لتاج الدين السبكي (٢/ ٤٦٨)، الحدود الأنيقة لزكريا الأنصاري (٨٣)، شرح الكوكب المنير (٤/ ٣٣١)، التعاريف للمناوي (٥٨٩)، نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظرلابن بدران (٢/ ٣٢٣)، مذكرة أصول الفقه (٥١١)، وآداب البحث والمناظرة (٧٤) كلاهما للشيخ محمد الأمين الشنقيطي.

يقتضي التعميم لماهية القلب، والزيادة في صوره - كالقيد الأول - ، ومن وجه آخر فهذه الزيادات إما أن تكون قيوداً بيانية - بمعنى: أن من أغفل ذكرها لم يرد عدم اعتبارها، وإنما تركها لوضوحها أو لدلالة بعض ألفاظ التعريف عليها، أو تركها اختصاراً (كالقيد الثاني) - أو أنها قيود مؤثرة تركها من تركها لعدم اعتبارها، كما سيأتي بيانه.

وفيما يلي ذكر لهذه الزيادات مدرجة في موضعها ضمن تعريف القلب، وأما بيان المراد منها، فسيأتي ضمن شرح التعريف بإذن الله:

١ - القيد الأول:

القلب: بيان المعترض أن دليل المستدل الذي ذكره يدل عليه لا له، **أو يدل عليه وله باعتبارين.**

وممن أضاف هذا القيد الآمدي، والطوفي، وابن بدران الدمشقي[١].

٢ - ٣ - القَيْدَان الثاني والثالث:

قلب الدليل: بيان المعترض أن دليل المستدل الذي ذكره يدل عليه لا له **في تلك المسألة المتنازع فيها بعينها، على ذلك الوجه.**

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٤/ ١٣٠)، شرح مختصر الروضة (٣/ ٥١٩) للطوفي، نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر لابن بدران (٢/ ٣٢٣).
والملاحظ أن الآمدي لم يضف هذا القيد في تعريفه، بل أورده بعد ذكره للتعريف كما في الإحكام، ونص كلامه فيه: (وأما قلب الدليل: وهو عبارة عن بيان كون ما ذكره المستدل يدل عليه. ثم لا يخلو: إما أن يسلم المعترض أن ما ذكره المستدل من الدليل يدل له من وجه، أو يبين أنه لا دلالة له على مذهب المستدل ولا من وجه. . .إلخ). لكن من ذكر تعريف الآمدي من أهل الأصول أدرج هذا القيد في صلب تعريفه له، انظر: البحر المحيط (٥/ ٢٨٩) للزركشي، تشنيف المسامع بجمع الجوامع (٢/ ١١٤) للزركشي أيضاً، حاشية البناني على شرح المحلي لجمع الجوامع (٢/ ٤٨٠).

وقد أضاف هذين القيدين في التعريف صفي الدين الهندي[1]، كما أضافه أيضاً التاج السبكي[2]، والمناوي[3].

ويظهر أن هذين القيدين هما المرادان بتعريف الإمام الشاطبي رحمه الله[4] للقلب، حيث عرفه في كتابه (الإفادات والإشارات) بقوله: «**هو الاستدلال على نقيض الحكم بعين الدليل صورةً ومادّةً**»[5].

فيكون مراده بقوله: «صورة» معنى قول غيره: على ذلك الوجه، ومراده بقوله: «ومادة» معنى قولهم: في تلك المسألة، والله أعلم.

٤ - القيد الرابع:

القلب: بيان المعترض أن دليل المستدل الذي ذكره يدل عليه لا له إن صح [ذلك المُستَدَلُّ به].

---

(١) نهاية الوصول في دراية الأصول (٨/ ٣٤٤٩)، الفائق في أصول الفقه (٤/ ٢٤٥) كلاهما لصفي الدين الهندي.

(٢) رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب (٢/ ٤٦٨) للتاج السبكي، وانظر أيضاً: الإبهاج في شرح المنهاج (٣/ ١٢٧-١٢٨) لعلي السبكي، وابنه تاج الدين السبكي، وجمع الجوامع (٩٩) للتاج السبكي.

(٣) انظر: التعاريف للمناوي (٥٨٩).
والمناوي هو محمد عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي المُنَاوي، عالمٌ، فاضلٌ، عاش بالقاهرة، وانزوى للبحث والتصنيف، من مصنفاته: فيض القدير، وشرح الشمائل للترمذي، وتيسير الوقوف على غوامض أحكام الوقوف، مات سنة (١٠٢٩هـ).
ينظر: طبقات المفسرين للأدنه وي (٤١٣)، والأعلام (٦/ ٢٠٤).

(٤) هو إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، الشهير بالشاطبي، أصولي حافظ، كان من أئمة المالكية، من مصنفاته: الموافقات، والاعتصام، والإفادات والإشادات، مات سنة (٧٩٠هـ).
ينظر: الأعلام (١/ ٧٥).

(٥) الإفادات والإشارات (١٧٠).

وهذا القيد أضافه أيضاً التاج السبكي كما في جمع الجوامع[١] وكذلك المناوي[٢]، ولم يذكره السبكي في رفع الحاجب ولا في الإبهاج.

- ويدخل في تعريف القلب بمعناه العام من عرف القلب بأنه:

مشاركة الخصم للمستدل في دليله.

كما عرفه بذلك أبو علي العكبري[٣]، وأبو الوليد الباجي[٤].

وبعضهم جعل هذا الإطلاق من أسماء الاعتراض بالقلب، كما سبق بيانه في أسماء الاعتراض بالقلب.

شرح التعريف:

- قوله في التعريف: **(دليل المستدل)**: أي ما استدل به المستدل عموماً، سواء كان ذلك من الكتاب أو من السنة أو من الإجماع أو من القياس أو من اللغة أو غيرها من الأدلة.

ويخرج بقولنا (دليل المستدل) ما يكون قلباً لغير الدليل، كقلب الدعاوى، أو قلب الأسئلة[٥].

---

(١) جمع الجوامع (٩٩) للتاج السبكي، وانظر: حاشية البناني على شرح المحلي لجمع الجوامع (٢/ ٤٨١)، وما بين المعقوفين هو من إضافة المحلي على تعريف السبكي.

(٢) التعاريف للمناوي (٥٨٩).

(٣) هو الحسن بن شهاب بن الحسن بن علي بن شهاب أبو علي العكبري الحنبلي، ولد بعكبر سنة (٣٣٥هـ)، وسمع الحديث على كبر سن، وصنف في الفقه والفرائض والنحو، وله رسالة مطبوعة في أصول الفقه، توفي سنة (٤٢٨هـ).
انظر: تاريخ بغداد (٧/ ٣٢٩)، طبقات الحنابلة (٢/ ١٨٦)، سير أعلام النبلاء (١٧/ ٥٤٢).

(٤) رسالة في أصول الفقه للعكبري (١٠٢)، الحدود في الأصول للباجي (٧٧).

(٥) انظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٤/ ١٢٩)، الكافية في الجدل (٢١٧).

- قوله في التعريف: (يدل عليه لا له، أو يدل عليه وله باعتبارين):

وذلك أن للمعترض (القالب) مع دليل المستدل حالتين:

الحالة الأولى: أن يزعم القالب أن ما ذكره المستدل من الدليل ليس بدليل للمستدل، بل هو دليل عليه ومبطل لقوله، من غير أن يكون لهذا الدليل أي وجه للدلالة على الحكم الذي استنبطه المستدل من هذا الدليل، وهذا هو المراد بقولهم في التعريف: (**يدل عليه لا له**).

وهذا الوجه هو أقوى الوجهين، وقد ذكر الآمدي أنَّ هذا الوجه قلما يتفق له مثال في غير النصوص، ثم مثل له.

وكلام الآمدي هذا قد جاء في سياق الكلام عن الأدلة الفقهية الفرعية، وأما في مجال الاستدلال العقدي فقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في مواطن عديدة أن عامة أدلة المخالفين العقلية - كما النقلية - إنما تدل على نقيض مقصودهم، وأنها مبطلة لقولهم، شاهدة لقول أهل الحق، وسيأتي ذكر كلامه في ذلك[1].

الحالة الثانية: أن يُسَلِّم القالب أن ما ذكره المستدل من الدليل يدل له من وجه، كما أنه يدل عليه من وجهٍ آخر، فتكون هاتان الدلالتان المتعارضتان لهذا الدليل الواحد سبباً في إسقاط الاستدلال به، وهو المطلوب. وهذا هو المراد بقولهم: (**أو يدل عليه وله باعتبارين**)[2].

- قوله في التعريف: (**في تلك المسألة المتنازع فيها بعينها**): هذا القيد

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣٧٤) (٤/ ٢١٨).، مجموع الفتاوى (٦/ ٢٥٤، ٢٩٢)، بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٦٢٣) ت: محمد بن عبدالرحمن القاسم رحمه الله، وانظر من هذه الأطروحة: الباب الأول/ الفصل الثاني/ المبحث الثالث/ المطلب الثالث (منهج شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، وأقواله في قلب الدليل).

(٢) انظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٤/ ١٣٠).

احتراز عن دعوى المعترض أن ما استدل به المستدل عليه لا له في مسألة أخرى، لا في المسألة المتنازع فيها، فلا يسمى ذلك قلباً.

وسبق أن هذا المعنى - فيما يظهر - قريب من معنى قول الشاطبي رحمه الله في تعريف القلب بأنه «الاستدلال على نقيض الحكم بعين الدليل صورةً ومادةً».

فمادة الشيء هي أصوله وعناصره التي يتركب منها، حسية كانت أو معنوية، كمادة البناء، ومادة البحث، وتطلق المادة في المنطق على الحدود التي تتألف منها القضية، أو على القضايا التي يتألف منها القياس[١].

- وقوله: **(في تلك المسألة)**: جار ومجرور، لكن ما هو متعلقهما؟ اختار بعض شراح كلام السبكي أنه راجع لقوله: (عليه) أي للكون العام الذي تعلق به الجار والمجرور في قوله: (عليه)، فيكون التقدير: القلب: دعوى المعترض أن ما استدل به المستدل كائن عليه في تلك المسألة... فيكون قوله: (في المسألة) قيداً في قوله: (عليه).

ولكن قال العبادي[٢] رحمه الله: «وينبغي أن يكون قيداً أيضاً في قوله (استدل به)، احترازاً عما استدل به في مسألة أخرى، إذا ادعى المعترض أنه عليه في هذه المسألة المتنازع فيها؛ فإن الظاهر أن هذا أيضاً ليس من القلب»[٣].

---

(١) المعجم الفلسفي لجميل صليبا (١/ ٣٠٦-٣٠٧) وانظر كذلك: الكليات للكفوي (٨٦٥).

(٢) هو شهاب الدين أحمد بن قاسم العبادي القاهري الشافعي، من مصنفاته: الآيات البينات شرح جمع الجوامع في الأصول، وحاشية على شرح الورقات وحاشية على المختصر في المعاني والبيان، توفي بالمدينة المنورة سنة (٨٨١هـ).
انظر: شذرات الذهب (٨/ ٤٣٤).

(٣) الآيات البينات على شرح جمع الجوامع للعبادي (٤/ ١٨٧).

وعلى هذا فيكون الجار والمجرور في قوله (في تلك المسألة) مُتَعَلِّقَيْن أيضاً بالفعل: (استدل).

وعلى ما سبق يكون التقدير عند العبادي: القلب: (دعوى المعترض أن ما استدل به المستدل في تلك المسألة عليه في تلك المسألة...إلخ).

فالحاصل أن هذا القيد يخرج به أمران:

الأول: دعوى المعترض أن ما استدل به المستدل في هذه المسألة يدل عليه في مسألة أخرى.

والثاني: دعوى المعترض أن ما استدل به المستدل في مسألة أخرى يدل عليه في هذه المسألة، فكلا هذين الأمرين خارج عن القلب عند العبادي[(١)].

- قوله في التعريف: (على ذلك الوجه): المراد به أن يكون الوجه الذي استدل به المستدل من الدليل هو الوجه الذي اعترض به المعترض، فلو كان الدليل ذا وجهين، فنظر المستدل إلى وجه واستنبط منه حكماً، ونظر المعترض إلى الوجه الآخر واستنبط منه حكماً آخر - في تلك المسألة بعينها - منافياً لحكم المستدل فإن هذا لا يعد قلباً عند من قيد القلب بهذا القيد.

مثال ذلك: أن يستدل المستدل بنص على جهة الحقيقة، والمعترض يعترض به عليه في تلك المسألة بطريق التجوز، فإن ذلك لا يسمى قلباً، بل إن الصفي الهندي حكى الاتفاق على عدم تسمية ذلك قلباً[(٢)].

---

(١) انظر: نهاية الوصول في دراية الأصول (٨/ ٣٤٤٩)، الفائق في أصول الفقه (٤/ ٢٤٥) كلاهما لصفي الدين الهندي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب (٢/ ٤٦٨) للتاج السبكي، الآيات البينات على شرح جمع الجوامع للعبادي (٤/ ١٨٧).

(٢) انظر: نهاية الوصول في دراية الأصول (٨/ ٣٤٤٩)، الفائق في أصول الفقه (٤/ ٢٤٥) كلاهما لصفي الدين الهندي، الإبهاج في شرح المنهاج (٣/ ١٢٧-١٢٨) لعلي السبكي، وابنه تاج الدين السبكي، وتشنيف المسامع بجمع الجوامع (٢/ ١١٤) للزركشي، وحاشية البناني على شرح المحلي لجمع الجوامع (٢/ ٤٨٠).

وسبق ذكر تعريف الشاطبي للقلب، وهو: «الاستدلال على نقيض الحكم بعين الدليل صورة ومادة»، وسبق البيان بأن الذي يظهر من مراده بـ (الصورة) هذا القيد، ويحتمل أن يكون مراده به القيد الذي قبله أيضاً، فإن الصورة تطلق على ترتيب الأشكال، ووضع بعضها من بعض، واختلافها في تركيبها، وقد تطلق على تركيب المعاني التي ليست محسوسة، فإن للمعاني ترتيباً وتركيباً وتناسباً، ويسمى ذلك صورة، فيقال: صورة المسألة، وصورة الواقعة[١].

وقد اعترض بعض أهل الأصول على هذا القيد، وذكر أنه لا حاجة له، وأنه لو استدل المستدل على المسألة بدليل بطريق الحقيقة، واعترض المعترض عليه بنفس الدليل ولكن بطريق المجاز، فإن ذلك يسمى قلباً، واستدل على قوله ذلك بالمثال الذي ذكره كثير من أهل الأصول - حتى من اشترط هذا الشرط - فيما سيأتي من استدلال من أثبت التوريث للخال بحديث: «الخال وارث من لا وارث له»[٢]، وقد استُدِلَّ به بطريق الحقيقة، فاعترض عليه المعترض بأن هذا الدليل يدل على عدم توريث الخال بطريق المبالغة، كقولهم: (الجوع زاد من لا زاد له) و(الصبر حيلة من لا حيلة

---

(١) انظر: الكليات للكفوي (٥٥٩)، المعجم الفلسفي لجميل صليبا (٧٤٢).

(٢) رواه الترمذي (٤/ ٤٢٢) ح (٢١٠٤) من حديث عائشة ﵂ مرفوعاً، وقال: هذا حديث حسن غريب، والحاكم في المستدرك (٤/ ٣٨٣) ح (٨٠٠٣)، وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، ورواه أبو داود في سننه (٣/ ١٢٣) ح (٢٨٩٩)، وابن ماجه في سننه (٢/ ٨٧٩) ح (٢٦٣٤)، وابن حبان في صحيحه (١٣/ ٣٩٧) ح (٦٠٣٥) من حديث المقدام الكندي مرفوعاً، ورواه الترمذي كذلك من حديث عمر بن الخطاب ﵁ مرفوعاً (٤/ ٤٢١) ح (٢١٠٣)، وقال الترمذي: وفي الباب عن عائشة والمقدام بن معد ي كرب وهذا حديث حسن صحيح، والحديث حسنه أبو زرعة الرازي، كمافي علل الحديث لعبد الرحمن الرازي (٢/ ٥٠) رقم (١٦٣٦)وابن حجر كما في فتح الباري (١٢/ ٣٠).

له)، واعتراض المعترض بذلك إنما هو بطريق المجاز، وأهل الأصول قد عدُّوا هذا المثال من قبيل القلب، وذلك منافٍ لمقتضى قولِ من اشترط هذا الشرط[١].

بل إن مقتضى تعريف الآمدي للقلب - كما سبق في القيد الأول - عدم اعتبار هذا القيد حيث قال في التعريف: «أو يدل عليه وله باعتبارين»[٢].

وهو ما دل عليه كلام الآمدي أيضاً حول قادح فساد الوضع - والذي سيأتي بيان تداخله مع القلب - حيث ذكر أن من أقسام فساد الوضع: أن يكون الوصف مناسباً لنقيض الحكم من جهة أخرى (غير الجهة التي تمسك بها المستدل)، فهذا لا يلزم منه أن وصف المستدل غير مناسب لحكمه، بل قد يكون مناسباً لحكمه من الجهة التي تمسك بها. ثم بين أن حاصل هذا القسم يرجع إلى: الاشتراك في الدلالة[٣]، وقد سبق في أسماء القلب أن الاشتراك في الدلالة هو قلب النصوص، وهذا إشارة إلى عدم اشتراط هذا الشرط في القلب.

وقد أجاب البعض - كالعبادي - عن هذا الاعتراض بأن المراد بقيد (على ذلك الوجه) أن يخرج من القلب ما لو استدل المستدل على مسألة بدليل فاعترض المعترض على الاستدلال وجعل الدليل حجة على المستدل لا له، لكن بعد أن تصرف المعترض في دليل المستدل، كأن يضم إليه مقدمة أخرى، فإن هذا ليس من القلب مع أنه يصدق أن يقال عن دليل المعترض إنه هو دليل المستدل في الجملة، أو يتوهم صدق ذلك عليه[٤].

---

(١) انظر: الآيات البينات للعبادي (٤/ ١٨٨).

(٢) كما في الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٤/ ١٣٠)، وانظر: حاشية البناني (٢/ ٤٨٠).

(٣) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٤/ ٩٠-٩١).

(٤) انظر: الآيات البينات للعبادي (٤/ ١٨٩).

وممن يظهر من كلامه مخالفة اشتراط هذا القيد في القلب: إمام الحرمين أبو المعالي الجويني ﷺ، حيث قال: «وقد يكون القلب بأن يستدل القالب بخلاف ما استدل به المستدِل في غير الوجه الذي استدل به على الضد: بما استدل به»[١].

والحاصل - فيما يظهر والله أعلم - أن المعترض إذا جعل دليل المستدل حجة عليه، وكان نظر المعترض واعتراضه صحيحاً من جهة قواعد الاستدلال العامة، فإن هذا الاعتراض صحيح، سواء كان من نفس الجهة أو غيرها، ولكن هل يسمى ذلك قلباً، أو لا يسمى قلباً؟ في نظري أن ذلك مجرد اصطلاح لا يلزم الترجيح فيه، فالمقصود المعاني لا مجرد الألفاظ والتسميات، خاصة ما كان من هذه التسميات اصطلاحيّاً محضاً لا يلزم منه موافقة نص ولا مخالفته، ولا مشاحة في الاصطلاح[٢]، والله أعلم.

- **قوله في التعريف: (إن صح ذلك المستَدَلُّ به)**: سبق أن هذا القيد قد أضافه التاج السبكي في جمع الجوامع، وهذا القيد مبني على اختيار السبكي في مسألةٍ سيأتي - بإذن الله - بيانها، ألا وهي مسألة: (ماهية القلب)، أو (هل القلب معارضة للدليل، أو قدح فيه).

فأما على القولين المشهورين: (أنه معارضة أو قدح)، فلا يتوجه إيراد هذا القيد في التعريف[٣].

---

(١) الكافية في الجدل (٢٢٢).

(٢) وسيأتي في نهاية هذا الباب - عند الكلام على قيود القلب - مزيدُ بيان لهذا الأمر، ولتوسع بعض العلماء في إطلاق (القلب)، وإطلاقه على قادح (النقض) أو غيره ضمن كلامهم على آحاد المسائل والدلائل الفقهية والعقدية .

(٣) انظر: شرح المحلي على جمع الجوامع مع حاشية البناني (٢/ ٤٨٣).

وأما على ما اختاره السبكي من الجمع بين القولين - وهو قوله بأن القلب معارضة عند التسليم قادحٌ عند عدمه - فيتوجه إضافته، وذلك أن قوله: (إن صح) لا يلزم منه أن يكون المعترض غير مسلم بصحة الدليل مطلقاً، كما أنه غيرُ نافٍ لذلك، بل قد يسلم بصحته تارة فيكون معارضاً، وقد لا يسلم بصحته تارة أخرى (إما لتعلق الحكمين المتناقضين بنفس الدليل، فيبطل الدليل، أو لأمرٍ آخر) فيكون قادحاً في الدليل، وهذا التفصيل إنما يتأتى عند قول السبكي السالف الذكر.

ثم إنَّ شُرَّاح جمعِ الجوامع قد أطالوا النفسَ في الكلام على هذا القيد والمراد به، وحاصل كلامهم يتلخص فيما يلي:

- معنى هذا القيد: أن يقول المعترض للمستدل: دليلك هذا إن صح (أي إن سلمتُ لك بصحته ظاهراً) فهو دليل عليك لا لك (وهذه معارضة الدليل وتسليمه)، أما إن لم يصح فلا يصلح دليلاً لك ولا عليك (وهذا هو القدح في الدليل)، وعلى الحالين يبطل استدلالك به.
- والمرادُ بقوله: (إن صح ذلك المستدل به) صحةُ الدليل ظاهراً، أي صحته في نفسه، وليس المرادُ صحةَ دلالته على مذهب المستدل؛ لأن ذلك ينافي أصل اعتراض المعترض بأن الدليل يدل على المستدل لا له، وهذا أمر ظاهر، نُبِّه عليه لدفع توهم قد يطرأ.
- وعلى هذا فيكون هذا القيد من كلام المعترض، والظاهر أنه لا يلزم أن يكون بلسان مقاله، بل هو بلسان حاله، قد ينطق به وقد لا ينطق، بدليل أنَّ الأمثلة التي مَثَّل بها مَن ذكر هذا القيد لم تُذكر فيها هذه العبارة ضمن كلام المعترض.

هذه خلاصةٌ لما ذكره بعض شراح جمع الجوامع حول هذا القيد، وفي كلامهم بعض الخلافات والاعتراضات مما لا يحتمله المقام، وليس

بمقصود في هذا الموضع، فليراجع في مظانه[١].

- وأما من عَرَّف القلبَ بأنه (مشاركة الخصم للمستدل في دليله).

فأصل كلمة (المشاركة) مفاعلة مشتقة من الشِّرْك، ومعناها في اللغة يدل على المقارنة وعدم الانفراد، وذلك بأن يكون الشيء بين اثنين لا ينفرد به أحدهما عن الآخر، عيناً كان ذلك الشيء أو معنى، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَشْرِكْهُ فِيٓ أَمْرِي ﴿٣٢﴾﴾ [طه: ٣٢][٢].

والمشاركة في موضوعنا من هذا الباب، فالمستدل والمعترض يشتركان في الاستدلال بالدليل نفسه، سواء كان في القياس أو في غيره، لكن كلًّا منهما ينظر إلى جهة منه - بغض النظر عن صحة هذه الجهة أو بطلانها، وبغض النظر أيضاً عن المعترض هل يسلم بصحة استنباط المستدل أو لا - فيستنبط المستدل من هذا الدليل حكماً، ويستنبط المعترض منه حكماً معارضاً للحكم الذي استنبطه المستدل، بحيث يتعذر الجمع بين الحكمين.

قال أبو الوليد الباجي ﷺ: «المشاركة بالاستدلال بالكتاب هو أن يجعل السائل ما استدل به المستدل دليلاً له في المسألة التي سأل عنها»[٣].

وقال كذلك: «القلب مشاركة الخصم للمستدل في دليله، ومعنى ذلك أن يستدل المستدل على إثبات حكم بقياس يدعي اختصاصه به، فيقلبه السائل، ويطبق عليه ضد ذلك الحكم بتلك العلة، مع رده إلى ذلك

---

(١) انظر: الآيات البينات على شرح جمع الجوامع (٤/ ١٨٩-١٩٠)، حاشية البناني على شرح المحلي لجمع الجوامع مع تعليقات الشربيني (٢/ ٤٨١-٤٨٣)، مباحث العلة في القياس عند الأصوليين لعبد الحكيم السعدي (٦٢٨-٦٢٩).

(٢) معجم المقاييس في اللغة مادة (شرك) (٥٥٧)، المفردات في غريب القرآن للأصفهاني، كتاب الشين (١/ ٢٥٩)، وانظر: لسان العرب مادة (شرك) (١٠/ ٤٥٠).

(٣) المنهاج في ترتيب الحجاج (٥٨).

الأصل»[١].

وقال أبو الوفاء بن عقيل الحنبلي في ذكر الاعتراضات على الاستدلال بالكتاب: «ورابعها [أي رابع الاعتراضات] المشاركة في الدليل، فيقرر السائل أن له في الآية دلالة من وجه، كما أن للمستدل دلالة من وجه»[٢].

ثانياً: القلب بمعناه الخاص.

والمراد بذلك تعريف القلب باعتبار كونه من الاعتراضات الواردة على القياس خصوصاً.

وبهذا الاعتبار عرَّفَ القلبَ عامةُ أهل الأصول.

ومجمل تعاريف أهل الأصول للقلب بهذا الاعتبار ترجع إلى أن القلب هو:

أن يعلق المعترض (القالب) نقيضَ حكمِ المستدل على عِلَّة المستدل بعينها[٣].

وهذا القدر يكاد يتفق عليه من عرف القلب بمعناه الخاص، باستثناء ما يتعلق بالتعبير بلفظ (نقيض) وسيأتي بيانه في شرح التعريف بإذن الله.

---

(١) كتاب الحدود في الأصول (٧٧).

(٢) الواضح في أصول الفقه (٢/ ١٣٢).

(٣) انظر: العدة في أصول الفقه لأبي يعلى (٥/ ١٥٢١)، المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري المعتزلي (٢/ ٢٨٢)، اللمع في أصول الفقه للشيرازي (١/ ١١٥)، المحصول للرازي (٥/ ٢٦٣)، روضة الناظر وجنة المناظرلابن قدامة (٢/ ٣٢٣)، معراج المنهاج للجزري (٢/ ١٨٨)، الفائق في أصول الفقه لصفي الدين الهندي (٤/ ٢٤٥)، شرح مختصر الروضة للطوفي (٣/ ٥١٩)، تقريب الوصول إلى علم الأصول لابن جزي الكلبي (١٨٩)، المختصر في أصول الفقه للبعلي (١٥٦)، نشر البنود على مراقي السعود (١/ ٢١٤)، نثر الورود على مراقي السعود (٢/ ٥٣٨).

ثم إن منهم من يزيد في التعريف قيوداً أخرى زائدة على ما سبق، وهي كما يلي (مدرجةً في موضعها ضمن تعريف القلب):

١ - القلب: أن يعلق المعترض (القالب) نقيضَ حكمِ المستدل على عِلَّة المستدل بعينها، **ويرده إلى أصل المستدل بعينه.**

وهذا القيد أضافه كثير من أهل الأصول، ومنهم: أبو الحسين البصري المعتزلي، والشيرازي، ومحمد بن عمر الرازي، والموفق ابن قدامة، والبيضاوي[1] في المنهاج (وتبعه عامة شرَّاح المنهاج)، وشمس الدين الجزري، وصفي الدين الهندي، وشمس الدين الأصفهاني[2]، والإسنوي، وفخر الدين الجاربردي، وغيرهم[3].

٢ - القلب: أن يعلق المعترض (القالب) نقيضَ حكمِ المستدل، **أو لازمه** على عِلَّة المستدل بعينها.

---

(١) هو عبد الله بن عمر بن محمد بن علي أبو الخير القاضي ناصر الدين البيضاوي، من مصنفاته: المصباح في أصول الدين، والغاية القصوى في الفقه، والمنهاج في أصول الفقه، كان نظَّاراً متعبداً، ولي قضاء القضاة بشيراز، وتوفي بمدينة تبريز سنة (٦٨٥هـ).
انظر: طبقات الشافعية (٢/ ١٧٢)، طبقات الشافعية الكبرى (٨/ ١٥٧)، طبقات المفسرين للأدنه وي (٢٥٤).

(٢) هو محمود بن عبد الرحمن بن أحمد بن أبي بكر الأصفهاني، شمس الدين، أبو الثناء، الفقيه الأصولي، ولد سنة (٦٧٤هـ)، طلب العلم في أصفهان ثم تبريز، ثم دمشق، وتولى التدريس بها، ثم القاهرة، من مصنفاته: بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب في الأصول، وأنوار الحقائق الربانية في تفسير الآيات القرآنية، وشرح منهاج الوصول في علم الأصول، توفي سنة (٧٤٩هـ).
انظر: طبقات الشافعية (٣/ ٧١)، الدرر الكامنة (٦/ ٨٥)، الأعلام (٧/ ١٧٦).

(٣) انظر: المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري المعتزلي (٢/ ٢٨٢)، اللمع في أصول الفقه للشيرازي (١/ ١١٥)، المحصول للرازي (٥/ ٢٦٣)، روضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة (٢/ ٣٢٣)، معراج المنهاج للجزري (٢/ ١٨٨)، الفائق في أصول الفقه لصفي الدين الهندي (٤/ ٢٤٥).

وممن ذكر هذا القيد: ابن النجار الحنبلي[١].

ثم إن ما أضيف إلى القلب بمعناه العام من القيود فإنها شاملة للقلب بمعناه الخاص، فهذا هو مقتضى أعمية الاعتبار الأول للقياس وغيره، وقد أضاف بعض تلك القيود عددٌ من أهل الأصول في تعريفهم للقلب بالاعتبار الخاص، خلافاً لعمل غالب الأصوليين.

فقيد (في تلك المسألة بعينها) الذي ذُكِر في تعريف القلب باعتباره العام، ذكره بعض من عرف القلب بمعناه الخاص بالقياس حيث قال: «القلب: تعليق خلاف ما قاله المستدل، بالوصف الذي جعله المستدل علة لثبوت الحكم في صورة النزاع، وإلحاقه بأصل المستدل»[٢]، ويظهر أن اشتراط اتحاد العلة والأصل في التعريف الخاص للقلب - كما سبق - يغني عن قيد (في صورة النزاع)، فيكون ذكره لزيادة البيان والإيضاح، إلا أن يكون المقصود بصورة النزاع: الفرع، أي أن يأتي المعترض بنفس الأصل والعلة التي أتى بها المستدل، ويأتي بنفس الفرع الذي ذكره المستدل أيضاً، فيعلق به نقيض حكم المستدل، فيكون هذا القيد (في صورة النزاع) مخرجاً لما اعترض به المعترض من صور اتحد فيه أصل المستدل وعلته، واختلف الفرع فيه.

شرح التعريف:

- معنى التعريف: أن يقول المعترض: إن العلة التي علقت عليها حكمك أيها المستدل، إنما تقتضي عند التحقيق نقيض الحكم الذي علقته عليها - ثم يُثبِتُ المعترضُ هذا الاقتضاء بمسلك من مسالك العلة، أو

---

(١) شرح الكوكب المنير (٤/ ٣٣١).

(٢) السراج الوهاج في شرح المنهاج لفخر الدين الجاربردي (٢/ ٩٤٥)، وانظر كذلك: الإبهاج شرح المنهاج (٣/ ١٢٧).

بغيره - وعندها تكون علتك دالة عليك لا لك.

- وقوله في التعريف: (نقيض حكم المستدل) هو ما عبر به عامَّةُ أهل الأصول، وعليه فلا بد أن يكون الحكم الذي ذكره المعترض في هذا القلب مناقضاً للحكم الذي ذكره المستدل، ولا يكفي مطلق المخالفة.

- بينما عبر بعض أهل الأصول بلفظ (خلاف حكم المستدل)، واعترضوا على التعبير بلفظ (نقيض) بأن الحكم الذي يثبته القالب لا يشترط أن يكون مناقضاً لحكم المستدل، بل يكتفى بمطلق المخالفة، سواء كانت بمناقضة أو بغير مناقضة، وممن ذهب إلى ذلك البيضاوي في المنهاج، وتبعه عامة شراح المنهاج، وكذلك عضد الدين الإيجي[(١)]، وزكريا الأنصاري[(٢)].

قال السبكي في شرحه للمنهاج: «وإنما قال [البيضاوي]: (خلاف قوله) ولم يقل: (نقيض قوله) كما فعل الإمام [يقصد الرازي]لأن الحكم الذي يثبته القالب جاز أن يكون مغايراً لا نقيضاً»[(٣)].

- وقال الإسنوي عن تعبير الرازي بلفظ (نقيض قول المستدل): «وهو لا يستقيم، فإن الحكم الذي يثبته القالب يشترط أن يكون مخالفاً له لا نقيضاً»[(٤)].

- وقد عبر بعض أهل الأصول بلفظ (المنافاة) بدلاً من التعبير بلفظ

---

(١) هو عبدالرحمن بن أحمد بن محمد بن عبدالغفار بن أحمد، المعروف بعضد الدين الأيجي، أبو الفضل، الفقيه الشافعي، القاضي الأصولي، المتكلم، الأشعري، من علماء العربية، مات سنة ٧٥٦هـ.
انظر: طبقات الشافعية الكبرى (١/ ٤٦)، الدرر الكامنة (٣/ ١١٠).

(٢) انظر: شرح العضد للإيجي (٣٦١)، الحدود الأنيقة (١/ ٨٣).

(٣) الإبهاج شرح المنهاج للسبكي (٣/ ١٢٧).

(٤) نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول (٢/ ٨٩٧).

(المخالفة) أو (المناقضة)، وممن عبر بذلك ابن قدامة في روضة الناظر، حيث قال: «القلب معناه: أن يذكر لدليل المستدل حكماً ينافي حكم المستدل، مع تبقية الأصل والوصف بحالهما»[(١)]، والذي يظهر أن المراد به نفس المراد بلفظ (المخالفة).

وبقي هنا توضيح المقصود بالنقيض والخلاف، والفرق بينهما:

فقد قسم أهل المنطق والأصول المعلومات إلى ثلاثة أقسام:

نقيضان: وهما: (اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان)، كالوجود والعدم في الجسم الواحد.

فالنقيضان هما الحدان اللذان ينفي أحدهما الآخر.

وخلافان: وهما: (اللذان يمكن اجتماعهما وارتفاعهما)، كالحركة والبياض في الجسم الواحد.

وضدان: وهما: (اللذان لا يجتمعان، ويمكن ارتفاعهما)، كالسواد والبياض في الجسم الواحد[(٢)].

ولو تأملنا في حال الحكمين في القلب - حكم المستدل وحكم القالب - لوجدنا أن أصدق وصف عليهما أنهما من باب الضدين أو المتخالفين، وذلك أقرب من وصفهما بالمتناقضين، إذ إن المستدل لو استنبط من الدليل أو العلة حكم الوجوب، فاستنبط القالب من نفس الدليل أو العلة حكم التحريم، فإن الوجوب والتحريم ها هنا ليسا من باب المتناقضين؛ لجواز ارتفاعهما وحلول حكم الكراهة أو الإباحة أو الندب، وإنما هما من باب

---

(١) روضة الناظر مع حاشية ابن بدران (٢/ ٣٢٣).

(٢) تقريب الوصول إلى علم الأصول (١١٢)، شرح الكوكب المنير (١/ ٦٨) المعجم الفلسفي لمراد وهبة (٦١١).

الضدين أو المتخالفين، وقد يبدو من خلال التعريفات السابقة أن وصف (الضدين) هو أصدق الأوصاف في باب القلب، إلَّا أني لم أجد من أطلق هذا الحرف في تعريف القلب وحدّه.

وقد يكون مراد من أطلق لفظ (الخلاف)، أن يكون بمعنى المغايرة والمنافاة، لا بالمعنى الاصطلاحي سالف الذكر، حيث إن الخلاف ضد الاتفاق[1]، وقد يدل على ذلك ما سبق من كلام السبكي حين قال: «وإنما قال [البيضاوي]: (خلاف قوله) ولم يقل: (نقيض قوله) كما فعل الإمام [يقصد الرازي]لأن الحكم الذي يثبته القالب جاز أن يكون مغايراً لا نقيضاً»[2]. فعلى هذا يكون مراد من عبر بالخلاف أن الحكمين المتخالفين هما غير المتوافقين، وعلى هذا فيكون التعبير بالخلاف في تعريف القلب أشمل من التعبير بالتناقض.

وقد يمكن توجيه من عبر بلفظ (الخلاف) مع مراعاة المعنى الاصطلاحي سالف الذكر (أن الخلافين هما اللذان يمكن اجتماعهما وارتفاعهما) - والإشكال الذي قد يطرأ إنما هو في إمكان اجتماعهما - وقد يمكن توجيهه بما سيأتي ذكره إن شاء الله في أقسام القلب أن من أقسام القلب ما يسلم المعترض (القالب) أن الدليل يشهد لمذهب المستدل من وجه، مع قوله بدلالته عليه من وجه آخر، وعلى هذا فيكون الحكمان - حكم المستدل وحكم القالب - يمكن اجتماعهما، بل قد يقصد المعترض لإثبات اجتماعهما لأن اجتماعهما - والحالة هذه - يدل على سقوط الاستدلال بالدليل من أصله، وعدم صلاحيته دليلاً للمستدل حيث أفضى إلى هذين الحكمين المتعارضين، فيبطل استدلال المستدل، وهو المقصود.

---

(١) الكليات للكفوي (٤٢٧).

(٢) الإبهاج شرح المنهاج للسبكي (٣/ ١٢٧).

- وأما من قال في التعريف: أن يعلق المعترض (القالب) نقيضَ حكمِ المستدل، أو لازمه...إلخ. فمراده بذلك إدخال صورة ذكرها كثير من أهلِ الأصول في القلب - حتى من لم يذكر هذا القيد - وهي: ما لو علق المعترض على علة المستدل حكماً، وهذا الحكم لا يكون - بذاته - مناقضاً للحكم الذي ذكره المستدل، لكنه يكون لازماً لحكم آخر (ثالث)، لا يمكن إثبات الحكم الثاني إلا بإثبات ذلك الحكم اللازم (الثالث)، ويكون هذا الحكم الآخر (الثالث) مناقضاً للحكم الذي ذكره المستدل، وسيأتي مثال ذلك وبيانه - إن شاء الله - في ذكر أقسام القلب.

والذي يظهر - والله أعلم - أن من لم يذكر هذا القيد في تعريف القلب لا يلزم من عمله أنه أراد إهماله؛ بدليل ذكره لصورته ضمن أقسام القلب، وإنما مراده أن حاصل ذلك القيد يدخل في التعريف من باب التبع، وأن اللازم يأخذ حكم الملزوم، فإذا كان حكمٌ ما مناقضاً للازمِ حكمٍ آخر، فإنه سيكون مناقضاً لذلك الحكم الآخر؛ لأنه في النهاية لا يمكن الجمع بين ذينك الحكمين، وهذا هو مقتضى المناقضة.

- **المسألة الثانية: المعنى الاصطلاحي للقلب عند الحنفية.**

ما سبق من تعريفات للقلب هي تعريفات ذكرها الجمهور من الأصوليين والمتكلمين من غير الحنفية، أما علماء الحنفية فقد سلكوا منهجاً مختلفاً عن غيرهم في كلامهم عن القدح بالقلب، ثم طردوا في هذا المنهج في عامة كتبهم، فلا تجد عندهم الاختلاف في التعريف والتقسيم الذي يوجد عند غيرهم.

وأما عن تعريفهم للقلب، فغالب ما وقف عليه الباحث في كتبهم هو عدم ذكر أيّ تعريفٍ اصطلاحيٍّ عامٍّ للقلب، وإنما يذكرون القلب كأحد قسمي المعارضة، ثم يذكرون أن للقلب في اللغة معنيين، ثم يبنون تقسيمهم

للقلب على هذين المعنيين، ويوردون تحت كل قسم تعريفه وأمثلته وما يتعلق به، كما سيأتي بيانه مفصلاً بإذن الله في مبحث أقسام القلب.

هذا ما سار عليه عامتهم، إلا أن بعضهم قد ذكر تعريفاً اصطلاحيّاً للقلب عموماً، كما ذكر ذلك عبد العزيز البخاري الحنفي، فقد قال بعد ذكره للمعنيين اللغويين للقلب: «ويرجع المعنيان فيه إلى معنى واحد أيضاً وهو: تغيير التعليل إلى هيئة تخالف الهيئة التي كان عليها»[١].

***

❑ المطلب الرابع: ماهية القلب، (هل القلب معارضة أو إفساد) ❑

توطئة.

لقد تقدم معنا الكلام على عوارض الاستدلال، وما ترجع إليه تلك العوارض، حيث ذهب أكثر أهل الأصول إلى ردِّ جميع تلك العوارض إلى قادحين، وهما (المنع أو المعارضة)، وبعضهم يزيد على ذلك المطالبة.

وعلى هذا فإن العلماء قد بحثوا في كلامهم على سؤال القلب: هل يرجع إلى المعارضة، أو إلى المنع؟ هذا ما سيأتي بيانه في هذه المسألة وذكر الخلاف فيه وما يترتب على ذلك الخلاف.

أسماء هذه المسألة:

كثير من العلماء من يذكر هذه المسألة بقوله: (هل القلب معارضة أو اعتراض)[٢].

---

(١) كشف الأسرار عن أصول البزدوي (٤/ ٩١).

(٢) انظر: البحر المحيط (٥/ ٢٣٩)، تشنيف المسامع (٢/ ١١٦)، الغيث الهامع (٣/ ٧٦١).

وبعضهم يقول فيها: (هل القلب تسليم للدليل أم إفساد له)[١].

والبعض يقول: (هل القلب معارضة للعلة أم إفساد لها)[٢].

بينما يعنون لها بعضهم بقوله: (ماهية القلب)[٣].

ومرادهم في كل ذلك واحد، فكون القلب معارضةً، هو المراد بكونه تسليماً للدليل، أو تسليماً للصحة.

وكونه اعتراضاً - عند من قال به - هو المراد بكونه قدحاً في الدليل أو إفساداً للعلة، وهذا هو المراد بالمنع [٤].

تحرير محل النزاع في المسألة:

مما يشار إليه عند الكلام على تحرير محل النزاع في هذه المسألة، وقبل ذكر الخلاف فيها أن كلام الأصوليين والجدليين على هذا الخلاف لا يراد به جميع أقسام القلب، بل كما يقال في مسألة حجية القلب أن من الأقسام ما هو متفق عليه، ومنها ما وقع فيه الخلاف.

وبيان ذلك فيما يلي:

القسم الأول من قلب الدليل - وهو: (ما بين المعترض فيه أن ما ذكره المستدل من الدليل لا دلالة فيه على مذهب المستدل ولا من وجه) - فهذا القسم من قبيل الاعتراض على العلة والإفساد لها بلا إشكال، كما ذكره بعض الأصوليين[٥].

---

(١) انظر: رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب (٤/ ٤٧٠).

(٢) انظر: شرح اللمع للشيرازي (٢/ ٩٢٠)، الجدل لابن عقيل (٤٥١).

(٣) انظر: المنتخل في الجدل للغزالي (٤٧١).

(٤) انظر شرح مختصر الروضة للطوفي (٣/ ٥٢٦)، حيث جعل الاعتراض منعاً.

(٥) انظر: شرح مختصر الروضة للطوفي (٣/ ٥٢٥)، والبحر المحيط (٥/ ٢٩٣)، وتشنيف المسامع بجمع الجوامع (٢/ ١١٥-١١٦).

وذلك أن المعترض - في هذا القسم - مانع لدليل الخصم ومفسد له، ولو كان معارضة لكان مسلماً بدليله، وليس الأمر كذلك كما هو بين.

أما القسم الثاني من قلب الدليل، وهو: (ما سلم المعترض فيه أن ما ذكره المستدل من الدليل يدل له من وجه ويدل عليه من وجه) .فقد جرى فيه خلاف بين أهل الأصول على قولين مشهورين، وما عداهما من الأقوال إنما هو جمع بين هذين القولين:

القول الأول: أن القلب إفساد للعلة مطلقاً.

وهو ما يعبر عنه بعضهم بأنه اعتراض، وعليه يكون هذا القسم من القلب كسابقه، فيرجع إلى المنع لا إلى المعارضة.

وعلى هذا القول إذا توجه سؤال القلب فلا يصح أن يعلق أحدٌ من الخصمين بتلك العلة حكماً[١].

وقد قال بهذا القول بعض الشافعية، والقاضي أبو بكر، وهو ظاهر اختيار ابن السمعاني، حيث قال: «ويقال في توجيه سؤال القلب : إنه إذا علق على العلة ضد ما علقه المستدل من الحكم فلا يكون أحد الحكمين أولى من الآخر، فبطل تعليقهما بها»[٢].

أدلة هذا القول:

١- قالوا: لأن قلب العلة يشير إلى ضعف فيها، حيث أمكن أن يُستَدَلَّ بها على نقيض الحكم، فصار ذلك ضرباً من فساد الوضع[٣].

---

(١) انظر: البحر المحيط (٥/ ٢٩٠)، تقريرات الشربيني على حاشية البناني (٢/ ٤٨١).

(٢) قواطع الأدلة في أصول الفقه (٤/ ٣٩٨)، وانظر: تقريرات الشربيني على حاشية البناني (٢/ ٤٨١).

(٣) انظر : المنتخل في الجدل للغزالي (٤٧٦)، الجدل لابن عقيل (٤٥١)، شرح مختصر الروضة للطوفي (٣/ ٥٢٥).

فهم قالوا: إن العلة الواحدة لا يجوز أن يتعلق عليها حكمان متضادان، فإذا وجدنا أنه قد علق عليها ذلك - كما في هذا القسم من القلب - دل ذلك على فسادها[١].

وكأنهم بهذا التعليل ألحقوا القسم الثاني من القلب بالقسم الأول، فعلى هذا يكون القلب بنوعيه أخص من فساد الوضع.

وقد أجيب عن ذلك: بأنه لا يجوز أن يكون القلب لحكمين متضادين من كل وجه، وإنما يكون لحكمين لا يمكن الخصم أن يجمع بينهما لمعنى آخر[٢].

قال ابن عقيل في الجواب عن هذا الدليل: «وهذا ليس بصحيح؛ لأنه إنما يكون كذلك إذا كانا متساويين من كل وجه، ولا بد أن يكون لتعلق أحد الحكمين بها ترجيح على الآخر، أو يتوجه على أحدهما إفساد فيسلم الآخر، ويجريان مجرى العلتين إذا تعارضا، فيكون الطريق في الجواب عن القلب بأن يُعتَرض عليه بما يُعترض به على العلة المبتدأة»[٣].

وقال السبكي في الجواب عن أصحاب هذا القول: «ولا يحتج بهم، وإلا فالقالب كيف يفسدها مع احتجاجه بها»[٤].

وقول السبكي هذا لا يمكن أن يرد على القسم الذي يزعم القالب فيه أن علة المستدل مبطلة لقوله دون زعمه أنها دالة له، فالقالب - في هذا القسم - لم يحتج بهذه العلة، وإنما بين أنها تدل على نقيض قول المستدل

---

(١) انظر: شرح اللمع للشيرازي (٢/ ٩٢٠)، التمهيد لأبي الخطاب (٤/ ٢٠٣)، الواضح في أصول الفقه (٢/ ٢٧٣).

(٢) التمهيد لأبي الخطاب (٤/ ٢٠٣).

(٣) الواضح في أصول الفقه (٢/ ٢٧٣)، الجدل لابن عقيل (٤٥٢).

(٤) الإبهاج في شرح المنهاج (٣/ ١٣١).

تنـزلاً على فرض التسليم.

إنما قد يرد هذا القول على القسم الذي يزعم فيه القالب أن ما ذكره المستدل مصحح لقوله ومبطل لمذهب المستدل، وإن كان ذلك ليس لازماً، إذ إن المعترض قد يذكر ذلك من باب التنـزل، ولسان حاله: لو صح ما زعمتَه علةً لكان شاهداً لقولي مبطلاً لقولك، لا العكس، والله أعلم.

القول الثاني: أن القلب معارضة.

وهو ما يعبر عنه بعض الأصوليين بأن القلب **تسليم لصحة العلة مطلقاً**.

وعليه فلا يكون القلب إفساداً للعلة ولا اعتراضاً عليها، وذلك أن المعارضة لا تفسد العلة، بل تمنع من التعلق بها إلى أن يثبت رجحانها من الخارج[(١)].

فهم رجعوه إلى المعارضة، وجعلوه نوعاً منها.

ذلك أن صورة المعارضة (سوى القلب) أن يقول المعترض للمستدل: (ما ذكرت من الدليل وإن دل على ما ادعيت، فهناك ما يدل على خلافه)، ثم يذكر دليله بطريقه الفقهي.

وصورة القلب أن يقول القالب للمستدل: (ما ذكرت من دليل وإن دل على ما ادعيت، فهو - بعينه - يدل على خلافه)[(٢)].

وذكر أصحاب هذا القول أن القلب «تميز من سائر المعارضات بهذا الاسم لأنه عارضه بعلته في أصله، فجعل علة المستدل - التي كانت حجة عليه - حجةً له، وهذا قلب المعنى الذي قصده المستدل، بخلاف بقية

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة للطوفي (٣/ ٥٢٥)، تقريرات الشربيني على حاشية البناني (٢/ ٤٨١).

(٢) انظر: معراج المنهاج (٢/ ١٩١-١٩٢).

المعارضات، فإنه يقابل العلة بعلة أخرى»[١].

بل إنهم جعلوا للقلب مزيَّة ومرتبة على المعارضة، وذكروا أنه أولى بالقبول من مطلق المعارضة، وذلك من جهة أن العلتين المتعارضتين تُعزَى كل واحدةٍ منهما إلى أصلٍ لا يشهد للعلة الأخرى، والأصل متحد في العلة وقلبها، فكان ذلك أبين في التناقض مما إذا لم يكن كذلك، فالقلب مانعٌ للمستدل من ترجيح أصلِه وجامعِه على أصل القالب وجامعه للاتحاد فيهما، بخلاف سائر المعارضات[٢]، وسيأتي - بإذن الله - بيان ذلك مفصلاً في ذكر الفروق بين القلب والمعارضة.

وقد قال بهذا القول عامة الأصوليين، كأبي الطيب الطبري، وأبي إسحاق الشيرازي، وأبي الخطاب، وابن عقيل الحنبلي، والرازي، وغيرهم[٣]، وقد ذكر ابن مفلح[٤] أن ابن عقيل نسبه لأكثر العلماء في الواضح، ولم أجد ذلك، إنما الذي في الواضح عن أكثر العلماء أنه سؤال صحيح [٥]، ومعلوم أن كلا القولين بأن القلب إفساد أو معارضة مبني على

---

(١) التمهيد لأبي الخطاب (٤/ ٢٠٢)، الواضح في أصول الفقه (٢/ ٢٧٣)، كتاب الجدل لابن عقيل (٤٥١)، روضة الناظر وجنة المناظر (٢/ ٣٢٥).

(٢) انظر: البرهان في أصول الفقه (٢/ ٦٧٠)، كشف الأسرار للبخاري (٤/ ١٠٠)، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب (٣/ ٢٤٠).

(٣) انظر: المنهاج في ترتيب الحجاج (١٧٥)، التمهيد لأبي الخطاب (٤/ ٢٠٢)، الواضح في أصول الفقه (٢/ ٢٧٣)، المحصول (٥/ ٢٦٥)، أصول الفقه لابن مفلح (٤/ ١٣٩٨).

(٤) هو محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج المقدسي الفقيه الحنبلي شمس الدين، ولد في بيت المقدس، اشتغل في الفقه، وبرع فيه إلى الغاية، تتلمذ على شيخ الإسلام ابن تيمية، وصاهر القاضي جمال الدين المرداوي، وناب عنه في الحكم، من مصنفاته: الفروع في الفقه، والآداب الشرعية وأصول الفقه، توفي بدمشق سنة (٧٦٣هـ).
انظر: الدرر الكامنة (٦/ ١٤)، معجم الكتب (١٠٠)، الأعلام (٧/ ١٧٠).

(٥) الواضح في أصول الفقه (٢/ ٢٧٢).

القول بصحة سؤال القلب، لكن مع ذلك فالذي يظهر أن هذا القول هو قول الجمهور فعلاً لكثرة من قال به منهم، ولأن القول الأول لا ينسب إلا إلى بعض الشافعية، والله أعلم.

أدلة هذا القول:

١ - قال أصحاب هذا القول: إن العلةَ - وهي الوصف الجامع - دليلٌ، وإنما الخلاف في أنها هل تكون دليلاً للمستدل أو عليه.

وقالوا: إن القالب قد ذكر العلة الصالحة للحكم التي دل على صحتها أحد الدلائل على صحة العلة، فكان معارضاً، كما لو بدأ بعلة لحكمه ذلك، أو ابتدأ بتلك العلة قبل أن يعلل بها خصمه[١].

٢ - كما قالوا: إن حقيقة المعارضة موجودة في القلب.

ذلك أن المعارضة هي إبداء معنى في الأصل أو الفرع، أو دليل مستقل يقتضي خلاف ما ادعاه المستدل، فالمعترض - في المعارضة - يُسَلِّم دليلَ الخصم، لكنه يقيم دليلاً آخر على خلافه، وهذا المعنى صادق على القلب؛ لأنه إبداء مناسبة وصف المستدل بخلاف حكمه، فحقيقة المعارضة موجودة فيه، لكنه نوع خاص منها[٢].

وكما سبق فإنهم يجعلون القلب أولى بالقبول من مطلق المعارضة.

القول الثالث: وقال به أبو الوليد الباجي من المالكية، حيث جعل القلب على ضربين:

الضرب الأول: قلب بجميع أوصاف العلة: فهذا إفساد للعلة.

---

(١) التمهيد لأبي الخطاب (٤/ ٢٠٣).

(٢) شرح مختصر الروضة للطوفي (٣/ ٥٢٢)، الإبهاج شرح المنهاج للسبكي (٣/ ١٣١)، البحر المحيط (٥/ ٢٩٢).

والضرب الثاني: قلب ببعض أوصاف العلة: فهذا معارضة وليس إفساداً.

وبيان ذلك:

- أن القلب إذا كان بجميع أوصاف العلة فهو مفسد للعلة، فيكون ذلك مؤثراً في الدليل ومبطلاً له ومانعاً من الاستدلال.

وقد علل هذا القول بقريب مما علل به أصحاب القول الأول، فذكر أن العلة يجب أن يكون لها تعلق بالحكم الذي يعلَّق عليها واختصاص، بحيث لا يصلح أن يعلق على تلك العلة ضد ذلك الحكم، فإذا بين القالب أنه يصح أن يعلق عليها ضده وما ينافيه خرجت بذلك عن أن تكون علة.

ومثال ذلك: مسألة الخيار في البيع هل يورث؟

حيث ذهب المالكية إلى أنه يورث، بينما ذهب الحنفية إلى أنه لا يورث.

فإذا استدل المالكي على قوله بأن (الموت معنى يزيل التكليف، فوجب ألا يبطل الخيار، كالجنون والإغماء).

فإن المعترض الحنفي يقول قالباً تلك العلة: (إن الموت معنى يبطل التكليف، فوجب ألا ينقل الخيار إلى الوارث، كالجنون والإغماء) [1].

- وأما القلب ببعض أوصاف العلة: فهو معارضة، فلا يفسد العلة.

تعليل ذلك: أن المعترض إذا قلب بعض أوصاف العلة، فللمستدل أن

---

(١) ومما يشار إليه هنا أن المقصود بالأمثلة الموردة في هذا الباب إنما هو توضيح المقصود بأنواع القلب المذكورة، لا مناقشة تلك الأمثلة من حيث صحتها في نفسها، إذ محل ذلك كتب الفروع الفقهية، اللهم إلا ما كان منها فيه غلط في الاعتقاد، فقد حرصت على توضيحه بما يناسب المقام.

يقول: إنما جعلت العلة جميع الأوصاف، فإذا قلبت بعضها لم تفسد العلة، وإنما وجبت بالأخرى.

ومثال ذلك: مسألة ضم الذهب والفضة في الزكاة.

حيث يرى المالكية أنهما يضمان أحدهما إلى الآخر في تكميل النصاب، بينما يرى الشافعية عدم الضم.

فإذا قال المستدل المالكي: الذهب والفضة مالان زكاتهما ربع العشر في كل حال، فيضم أحدهما إلى الآخر في الزكاة، كالصحاح والمكسَّرة.

فإن المعترض الشافعي يقول: أقلب العلة فأقول: الذهب والفضة مالان زكاتهما ربع العشر في كل حال، فلم يضم أحدهما إلى الآخر في القيمة، كالصحاح والمكسرة.

فهذا النوع من القلب معارضة؛ لأن أكثر هذه الأوصاف لا يحتاج القالب إليها؛ لأنه لو قال: (مالان) فقط لم ينتقض بشيء، والله أعلم[١].

القول الرابع: أن القلب معارضة عند التسليم، وقادح عند عدم التسليم.

وقد قال بهذا القول النيلي، كما في جدله، والسبكي كما في جمع الجوامع، وتبعه عليه عامة شراح الجمع[٢].

وهذا القول هو جمع آخر بين القولين المشهورين، وعليه فكون القلب مذكوراً على سبيل المعارضة أو القدح متروك إلى المعترض (القالب)، والخيرة في ذلك له.

فإن كان مراد القالب أن يقول للمستدل: (إني سلمت لك صحة الدليل

---

(١) انظر: المنهاج في ترتيب الحجاج (١٧٥-١٧٦)، الحدود في الأصول للباجي (٧٨).

(٢) انظر الغيث الهامع شرح جمع الجوامع (٣/ ٧٦١)، والسبكي، كما في جمع الجوامع انظر: جمع الجوامع (٩٩).

ظاهراً، لكنه إنما يدل على ضد ما تريد) فإنه يكون معارضة، ولا يكون مفسداً للعلة.

وإن كان مراده أن يقول للمستدل: (إن الدليل فاسد؛ لأنه يتعلق به كلٌّ من الضدين، ولا أولوية لأحدهما على الآخر، فبطل تعلُّقهما به) فإنه يكون قدحاً، ويبطل كونه دليلاً. واختيار أحد هذين الأمرين موكول إلى رأي المعترض.

- وعلى هذا فيكون كلام المعترض للمستدل على فرض التسليم، ولسان حاله: (إن سلمتُ أنَّ ما ذكرتَه من العلة يصحُّ دليلاً ولم أفسده، فهو يدل على خلاف ما ذهبت إليه، فهو عليك لا لك (وعلى هذا يكون القالب معارضاً)، ولي أن أمنع كونه دليلاً لتعلق الضدين به، وعليه فلا يكون دليلاً عليك ولا لك (وعلى هذا يكون القالب قادحاً في صحة الدليل)، وعلى كلا الاحتمالين فالمقصود إبطال مذهب المستدل)[١].

وقد سبق في التعريف الاصطلاحي للقلب ذكرُ ما اختاره السبكي من التعريف، حيث عرف القلب بأنه: (دعوى المعترض أن ما استدل به المستدل في المسألة على ذلك الوجه عليه لا له **إن صح ذلك المستدل به**).

فقوله في الحد: (إن صح ذلك المستدل به) هو فرع عن اختياره في هذه المسألة، وذلك أن قوله: (إن صح..) بيان أن القالب لا يلزم أن يكون مُسَلِّماً بالدليل، كما لا يلزم أن يكون قادحاً فيه، بل الأمران محتملان، وهو ما قرره السبكي في هذه المسألة.

وقد أورد بعضهم **إشكالاً** وهو أنه عند إيراد القلب على سبيل القدح والاعتراض فكيف يتوجه للمعترض أن يحتج به على المستدل (سواء في

---

(١) انظر: تقريرات الشربيني على حاشية البناني على شرح جمع الجوامع (٢/ ٤٨١-٤٨٣).

إبطال مذهب المستدل، أو في تصحيح مذهب المعترض، كما في القسمين اللذين ذكرهما السبكي).

وقد أجيب عنه بأن هذا يحمل على التسامح، وأن المراد أنه عند التصريح بالمنع فإن ذلك لا يكون من قبيل القلب.

وقيل في الجواب: إن أقسام القلب - التي يكون فيها احتجاجٌ من المعترض لتصحيح مذهبه أو إبطال مذهب المستدل - مخصوصةٌ بتقدير التسليم (أي إنها من قبيل المعارضة لا الاعتراض)، فيكون القلب الذي هو على سبيل القدح مقولاً في أقسام أخرى[1].

وأحسن من ذلك أن يجاب عن هذا الإشكال بأن المعترض حتى لو قدح في الدليل، فإن احتجاجه بهذا الدليل على المستدل إنما هو باعتبار زعم المستدل، فإنه يعتقد صحته[2].

وإشكالٌ آخر: وهو أن القلب إذا جعله المعترض من قبيل المعارضة فإنه لا يكون قادحاً، ولكن قد سبق - في ذكر أسماء الاعتراضات - أن القلب معدودٌ ضمن قوادحِ الأدلة، والطرقِ الدالةِ على أن الوصف ليس بعلة.

والجواب عن ذلك أن يقال: إن المراد بقولهم: (قوادح الأدلة): ما يعم المفسد للدليل، أو الموقف له عن العمل به، فيعم القلب بكل صوره واحتمالاته.

أما (القدح) الذي يذكر في مسألة (هل القلب معارضة أو قدح) فهو خاص بالإفساد للدليل.

---

(١) الآيات البينات للعبادي (٤/ ١٩٠).

(٢) الآيات البينات للعبادي (٤/ ١٩٠، ١٩٤)، حاشية البناني على شرح المحلي لجمع الجوامع (٢/ ٤٨٤).

فالقدح - على الإطلاق الأول - شاملٌ للمعارضة وغيرها، وعلى الإطلاق الثاني قسيمٌ للمعارضة[(١)].

قال القرافي[(٢)] في الجواب عن هذا الإشكال: «إن القلب وإن كان معارضة؛ لكنه قدحٌ في العلة من جهة أن الوصف إذا أمكن أن يصحب النقيضين (الحكم المُدَّعى، وعدمه) ضعُفَ استلزامه للمُدَّعى عندنا، وإذا ضعف استلزامه؛ كان ذلك قادحاً فيه، فاتجه به أن القلب من القوادح في الوصف»[(٣)].

ويشهد لهذا الرد ما سبق ذكره في الكلام حول عوارض الاستدلال، حيث ذهب كثير من الأصوليين إلى أن القوادح ترجع إلى قادحين، وهما (المنع أو المعارضة)، ثم بين بعضهم أن المعارضة أيضاً راجعةٌ إلى المنع[(٤)]، وذلك بالنظر إلى أن المعارضة منعٌ للعلةِ عن الجريان والنفوذ، فهي في النهاية ترجع إلى المنع، وهذا يبيِّن وجه عدِّ القلب ضمن القوادح لوجود المعنى العام للقدح والمنع فيه، حتى عند من رجعه إلى المعارضة.

والذي يترجح - والله أعلم - بعد ذكر هذا الخلاف هو **القول الأخير**، فهو جمعٌ عادلٌ بين القولين المشهورين وحجج أصحابهما، ذلك أن حدَّ القلبِ، وبيان ماهيته وأقسامه مسألةُ اصطلاحٍ محضٍ لا توقيف فيها، فكوننا

---

(١) الآيات البينات للعبادي (٤/ ١٩٤)، حاشية البناني مع تقريرات الشربيني (٢/ ٤٨٤).

(٢) هو شهاب الدين أبو العباس أحمد بن أبي العلاء إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي البهنسي المصري، كان إماما بارعاً في الفقه والأصول والعلوم العقلية، وله معرفة بالتفسير، انتهت إليه رئاسة الفقه على مذهب مالك ﷺ، من مصنفاته: الفروق شرح التهذيب وكتاب: نفائس الأصول شرح المحصول والذخيرة توفي سنة (٦٨٤هـ).
انظر: الديباج المذهب (١/ ٦٢)، الوافي بالوفيات (٦/ ١٤٦هـ).

(٣) نفائس الأصول في شرح المحصول (٨/ ٣٦٠١).

(٤) انظر: شرح مختصر الروضة (٣/ ٥٦٦).

نلزم المعترض (القالب) أن يقصر اعتراضه في القلب على وجهٍ معين من الاعتراض أو المعارضة تحكُّمٌ لا دليل عليه ولا اتفاق، فتحديد ماهية قلبه بأن يسوقه على سبيل الاعتراض أو المعارضة متروك إليه ومخير فيه. ثم إن ذلك يختلف باختلاف المسائل والأمثلة، فقد يرى المعترض في بعض المسائل أن ما ذكره المستدل من العلة إنما تدل عليه لا له، أو تدل عليه وله لكن وجه دلالتها عليه أقوى من وجه دلالتها له، فهنا له أن يتوجه للقالب أن يسوق قلبه على سبيل المعارضة. وقد يرى المعترض في مسائل أخرى أن تلك العلة قد عُلِّقت بحكمين متعارضين دون مزية لأحدهما على الآخر، فيكون ذلك إسقاطاً لتلك العلة، فيتوجه للمعترض أن يجعل قلبه على سبيل الاعتراض والإفساد، والله أعلم.

وبعد البيان لهذه المسألة فإنه يتبعها مسألتان:

الأولى: ثمرة هذا الخلاف.

والثانية: الفروق بين القلب والمعارضة (عند من رجع القلب إلى المعارضة).

● المسألة الأولى: ثمرة الخلاف بين من قال في القلب إنه معارضة ومن قال إنه إفساد واعتراض.

ذكر جمعٌ من علماء الأصول بعضَ الثمرات المترتبة على هذا الخلاف، ومن أبرز تلك الثمرات ما يلي:

الثمرة الأولى: أنه إن قيل إن القلب معارضة: جازت الزيادة عليه (أي جاز للمعترض أن يزيد على تلك العلة وصفاً في قلبِهِ؛ ليتمَّ قلبُه).

وإن قيل إنه اعتراض: لم تجز الزيادة عليه.

بيان ذلك: في مسألة بيع الغائب.

إذا قال المستدل الحنفي (الذي يرى جواز بيع الغائب، ولكن يشترط فيه

ثبوت خيار الرؤية): بيعُ الغائبِ عقدُ معاوضةٍ، فيصحُّ قياساً على النكاح.

فإن المعترض (الذي يرى عدم جواز بيع الغائب) يقول: بيع الغائب عقد معاوضة مقتضاه التأبيد، فلا ينعقد على خيار الرؤية، كالنكاح.

ففي هذا المثال: علةُ المستدل هي قوله: (عقد معاوضة)، وحين قلبها المستدل قال (عقد معاوضة مقتضاه التأبيد)، فزاد عليه وصف (مقتضاه التأبيد).

فهل يجوز للمعترض أن يورد هذه الزيادة؟

إن قلنا: إن القلب معارضة جازت، وإلا فلا.

علة هذه الثمرة:

قالوا: إذا كان القلب معارضة جازت الزيادة عليه؛ لأن المعارضة كدليل مستقل، فلا يتقدَّر بدليل المستدل، فتجوز الزيادة عليه، كما لو أتى ذلك المعترض بدليل مستقل.

أما إذا كان القلب اعتراضاً فلا تجوز الزيادة فيه؛ لأن الاعتراض منعٌ للدليل، فلا تجوز الزيادة فيه، بل الزيادة فيه كالكذب على المستدل، حيثُ يُقَوِّلُ ما لم يَقُل[1].

ملاحظة: ذكر الزركشي أن ظاهر كلام الرازي في المحصول مخالفة هذه الثمرة، حيث جعل من الفروق بين القلب وسائر المعارضات - كما سيأتي - أن القلب لا يمكن فيه الزيادةُ على العلة، وفي سائر المعارضات يمكن ذلك[2].

---

(١) انظر: شرح اللمع للشيرازي (٢/ ٩٢٠)، المنتخل في الجدل للغزالي (٤٧٧)، شرح مختصر الروضة للطوفي (٣/ ٢٥٢)، البحر المحيط (٥/ ٢٩٣)، تشنيف المسامع بجمع الجوامع (٢/ ١١٦).

(٢) البحر المحيط (٥/ ٢٩٣) وانظر: المحصول (٥/ ٢٦٥).

والذي يظهر أن القول بالتعارض بين هذه الثمرة وبين كلام الرازي يتبين فيما إذا زاد المعترض على علة المستدل وصفاً ثم عارض به، فهل مراد الرازي أن ذلك يبقى قلباً؟ أو مراده أن ذلك جائز (عند من عدَّ القلب معارضة)، وممنوع (عند من عدَّه اعتراضاً) دون أن يسميه الأولون قلباً؟

المسألةُ فيها قَدْرُ احتمال، ولكن الذي يظهر هو الثاني، ذلك أن كثيراً ممن قبل القلب ورأى أنه معارضة ذكر أن من شروطه اتحاد العلة[١]، ولا يُفْهَم من اشتراط اتحادِ العلةِ إلا كونُ علةِ المعترض هي علة المستدل بعينها دون زيادة عليها، كما أنهم صرحوا بأن تغيير بعض أوصاف العلة يجعلها معارضة محضة[٢]، ولهذا ذكر فقهاء الحنفية - وهم ممن قبل القلب على أنه معارضة - أن زيادة وصفٍ على العلة يجعل سؤال المعترض معارضةً لا قلباً، إلا إذا كانت تلك الزيادة زيادةً تفسيريةً للحكم الذي وقع فيه النـزاع[٣].

وعلى هذا فيكون المقصود بهذه الثمرة: أن من عد القلب اعتراضاً لم يقبل الزيادة فيه؛ لأن العلة قد فسدت، فالزيادة فيها لا فائدة منها. وأما من عدَّ القلبَ معارضةً فإنه يقبل الزيادة في ذلك الوصف، ولكن عند الزيادة فإنه لا يسميه قلباً، بل معارضةً مطلقةً.

ويتضح ذلك في مثل ما لو قلب المعترض علةً على المستدل، فأجاب المستدل على هذا القلب بأحد الأجوبة، فهل للمعترض أن يعود ليزيد وصفاً على تلك العلة فيعارض بها مرة أخرى؟هنا محل المسألة، فمن جعل القلب إفساداً لم يقبل ذلك، وأما من جعله معارضة فقبله، وإن كان لا يلزم من قبوله أن يسمي هذا المعترض - في المرة الثانية - قالباً، ولا يسمي فعلَه

(١) انظر مبحث: ضوابط القلب ضمن هذا الباب.

(٢) انظر: المنهاج في ترتيب الحجاج (١٧٨).

(٣) انظر مبحث تقسيم الحنفية للقلب.

قلباً. والله تعالى أعلم.

الثمرة الثانية: إن قيل إن القلب معارضة: جاز للمستدل أن يقلب هذا القلب على المعترض.

وإن قيل إن القلب اعتراض: لم يجز للمستدل ذلك.

وهذه هي مسألة قلب القلب، وسيأتي بيانها بالتفصيل وذكر الخلاف فيها بعد ذكر هذه الثمرات.

وعلة هذه الثمرة:

إذا قلنا إن القلب معارضة، فإن ذلك يجوز له، كما يجوز للمستدل في مطلق المعارضة أن يرجع على المعترض فيعارضه في مُعَارضته.

وإن قلنا إن القلب اعتراض فإن ذلك لا يجوز؛ لأن الاعتراض منع، والمنع لا يمنع(١).

الثمرة الثالثة: في مسألة ترتيب الاعتراضات والأسئلة(٢).

فإن قيل إن القلب معارضة: جاز أن يتأخر ذكره عن المعارضة.

وعلة ذلك: لأنه يكون جزءًا منها.

وإن قيل إن القلب اعتراض: لم يجز أن يتأخر ذكره عن المعارضة، بل يجب تقديمه عليها(٣).

---

(١) شرح الكوكب المنير (٤/ ٥٢٦)، البحر المحيط (٥/ ٢٩٣-٢٩٤).

(٢) ترتيب الأسئلة: هو جعل كل سؤال في رتبةٍ على وجه لا يفضي بالمعترض إلى المنع بعد التسليم. وقد اتفق الأصوليون والجدليون على أن ترتيبها على هذا الوجه أولى؛ لأن المنع بعد التسليم قبيح، فأقل الأحوال أن يكون الاحتراز منه أولى. أما وجوبه فقد اختلفوا فيه. انظر: شرح مختصر الروضة للطوفي (٣/ ٥٦٩).

(٣) قال الطوفي في معنى الوجوب المذكور في مسألة ترتيب الاعتراضات: اعلم أن =

وعلة ذلك: لأن الاعتراض منع، والمنعُ مقدَّمٌ على المعارضة[١].

الثمرة الرابعة: أنه إن قيل إن القلب اعتراض وإفساد: فلا تتوجه عليه المطالبة بصحة العلة في الأصل.

وإن قيل إنه معارضة: توجه عليه ذلك[٢].

الثمرة الخامسة: أنه إن قيل إن القلب معارضة: قُبِلَ فيه الترجيح.

وإن قيل إن القلب اعتراض: لم يقبل فيه الترجيح.

وعلة ذلك: أن المعارضة تقبل الترجيح، كالدليل المبتدأ، أما الاعتراض - وهو المنع - فلا يقبل الترجيح[٣].

قال أبو الخطَّاب - بعد ذكره لقول من رأى أن القلب إفساد وليس معارضة - : «فيفيد ذلك ألا نتكلم عليه بما نتكلم عن العلل المبتدأة».

وقال عن رأي من رأى أن القلب معارضة: «وإذا ثبت هذا جاز أن يتكلم عليها بما يتكلم به على العلل المبتدأة»[٤].

= قولنا: يلزم أو يجب الترتيب في الأدلة، ويجوز الجمع بينها، أو لا يجوز ليس المراد الوجوب أو عدم الجواز الشرعي، بمعنى أن المعترض يأثم بتركه، وإنما هو اصطلاحي، أي يكون تاركه مذموماً في اصطلاح النُّظَّار، فهو قادحٌ في الفضيلة، لا في دين ولا مروءةٍ. انظر: شرح مختصر الروضة للطوفي (٣/ ٥٧٣).

(١) انظر في مسألة ترتيب الاعترضات والخلاف فيها: شرح مختصر الروضة للطوفي (٣/ ٥٦٥-٥٧٤)، البحر المحيط (٥/ ٣٤٦-٣٤٩)، شرح الكوكب المنير (٤/ ٣٤٩-٣٥٧)، وانظر في هذه الثمرة: المنتخل في الجدل للغزالي (٤٧٧)، البحر المحيط (٥/ ٢٩٤).

(٢) انظر: شرح اللمع (٢/ ٩٢٠).

(٣) انظر: شرح اللمع للشيرازي (٢/ ٩٢٠)، المنتخل في الجدل للغزالي (٤٧٧)، شرح مختصر الروضة للطوفي (٣/ ٥٢٦)، البحر المحيط (٥/ ٢٩٤).

(٤) التمهيد لأبي الخطاب (٤/ ٢٠٢-٢٠٣).

وقال ابن عقيل - بعد ذكرِه لمسألة (هل القلب اعتراض أو معارضة) وترجيحِه كونه معارضة: «فيكون الطريق في الجواب عن القلب بأن يعترض عليه بما يعترض به على العلة المبتدأة»[1].

وفيما يظهر أن مرادهما بذلك إجمال الثمرات المذكورة آنفاً لهذا الخلاف، فإن قولهما: (بما يتكلم به على العلل المبتدأة) يراد به المعارضة، ولذا فإن المتأمل للفروق السابقة يجد أنها فروقٌ بين المنع والمعارضة، ومن هنا فيمكن أن يقال: كل ما صحَّ فرقاً بين المنع ومطلق المعارضة (لا قسماً معيناً منها) صح أن يكون ثمرة لهذا الخلاف، والله تعالى أعلم.

● مسألة تابعة لثمرات الخلاف: قلبُ القلبِ.

وقد تقدمت الإشارة إلى هذه المسألة في ثمرات الخلاف، والمراد بها: أن المعترض إذا قلب الدليل (أو العلة) على المستدل، فهل للمستدل أن يعود لقلب هذا القلب مرة أخرى على المعترض؟

بيان ذلك: في مسألة بيع الفضولي الآتي ذكرها في أمثلة القلب.

فإذا قال المستدل - الذي يرى بطلان هذا العقد - : (بيع الفضولي عقد في حق الغير بلا ولاية ولا نيابة، فلا يصح، قياساً على ما إذا اشترى شيئاً لغيره بغير إذنه).

فقال المعترض - الذي يرى صحته - : أنا أقلب هذا الدليل فأقول: (بيع الفضولي عقد في حق الغير بلا ولاية ولا نيابة، فيصح، قياساً على الشراء، وذلك فيما إذا اشترى شيئاً لغيره بغير إذنه، فإنه يصح، إلا أنه لا يقع لمن أضيف له، وهو المشتَرَى له، وإنما يقع للمشتري، وهو الفضولي).

فهل يجوز للمستدل أن يرجع مرة أخرى فيقول: (أنا أقلب هذا القلب

---

(١) الواضح في أصول الفقه (٢/ ٢٧٣).

فأقول: بيعُ الفضولي عقدٌ في حق الغير بلا ولاية ولا نيابةٍ، فلا يقع لمن أضافه إليه، كالشراء، فإن الشراء لم يصح لمن أضيف إليه - وهو المُشتَرَى له -، بل صح للمشترِي، وهو الفضولي)؟[١].

وكذلك من أمثلته: مسألة تثنية الركوع في صلاة الكسوف.

فإذا قال المستدل الحنفي - الذي يرى عدم تثنية الركوع في صلاة الكسوف - : (صلاةُ الكسوف صلاةٌ شرعت فيها الجماعة، فلا يثنى فيها الركوع، كصلاة العيدين).

فيقول المعترض الشافعي - الذي يرى تثنية الركوع فيها - : (صلاةُ الكسوف صلاةٌ شرعت فيها الجماعة، فتختص بزيادةٍ كصلاة العيد، فإنها تختص بزيادة التكبير).

فهل للمستدل الحنفي أن يقول - قالباً هذا القلب - : (صلاةُ الكسوف صلاةٌ شرعت فيها الجماعة، فلا تختص بزيادة الركوع، كصلاة العيد)؟[٢]، وبهذا يُعلَم أن هذه المسألة ليست لازمة على التمام لمسألة ماهية القلب.

إن قلنا إن القلب معارضة، فإن ذلك يجوز له، وإن قلنا إنه اعتراض لم يجز ذلك.

وكما سبق، فإن القول في هذه المسألة تابع للقول في ماهية القلب:

- فمن قال إن القلب معارضة: فقد أجاز قلبَ القلب.

- وأما من قال إن القلب اعتراض: فغالبهم منع قلب القلب، إلا أن منهم من جوَّزه؛ لأنه على صورة المعارضة[٣].

---

(١) انظر هذا المثال في: نهاية الوصول في دراية الأصول (٨/ ٣٤٥١)، شرح الكوكب المنير (٤/ ٥٢٦)، البحر المحيط (٥/ ٢٩٣-٢٩٤).

(٢) انظر في هذا المثال: معراج المنهاج (٢/ ١٩٢).

(٣) ذكر ذلك الغزالي كما في المنتخل في الجدل (٤٧٧)، ولم أقف على القائلين به.

وفيما يلي ذِكرٌ للأقوال في هذه المسألة، وحجج أصحابها:

القول الأول: جواز قلب القلب.

وقد قال به من رأى أن القلب معارضة.

وعليه فيجوز للمستدل أن يقلب هذا القلب لحكم آخر غير الذي ذكره في الابتداء - كما سبق في المثالين - ويتوجه عليه كما يتوجه على العلة في المعارضة[1].

وحجة أصحاب هذا القول: أن القلب معارضة، وإذا كان معارضة فإن قلب القلب يجوز، كما يجوز للمستدل في مطلق المعارضة أن يرجع على المعترض فيعارضه في مُعَارضته.

وقالوا: إذا قلب المستدل هذه العلة على القالب، صارت العلةُ شاهدةً للمستدل من وجهين، وللقالب من وجهٍ واحدٍ، فيترجح المستدل على القالب[2].

وعلى ذلك فإذا توجه قلب القلب فسد قلب المعترض، وسلِم للمستدل أصل القياس الذي ذكره أولاً.

وقد رجح الرازي جواز أن يقلب المستدلُّ قلبَ القالبِ، بشرط ألَّا يكون قلب القلب مناقضاً لحكم المستدل الذي ادعاه أولاً[3].

القول الثاني: عدم جواز قلب القلب.

وقد قال به غالب من رأى أن القلب اعتراض وإفساد.

---

(١) شرح اللمع (٢/ ٩٢١).

(٢) انظر: الملخص في الجدل للشيرازي (٢/ ٧٤٧)، البحر المحيط (٥/ ٢٩٢-٢٩٤)، شرح الكوكب المنير (٤/ ٥٢٦).

(٣) انظر: المحصول (٥/ ٢٦٦)، وفي كلامه بعض الغموض، وكأن فيه سقطاً، وكذلك فيما نقله عنه الزركشي كما في البحر المحيط (٥/ ٢٩٢)، وقد ذكره الصفي الهندي واضحاً كما في نهاية الوصول في دراية الأصول (٨/ ٣٤٥١) وقد نقلت منه.

وحجة أصحاب هذا القول:

أن القلب نقضٌ[(١)]، والنقض لا يصلح أن يُنقض، فكذلك القلب لا يقلب[(٢)].

وكذلك قالوا إن القلب إفسادٌ للعلّة، فهو منع، والمنع لا يُمْنَعُ، فكذلك القلب لا يقلب، «فالقالب - على هذا الاعتبار - ليس معللاً، وإنما هو مفسدٌ لما ذكره المستدل، فكان حكمه حكم الناقض والكاسر ومفسد الاعتبار»[(٣)].

وقالوا: «إننا قد بينا أن القلب يفسد العلة ويخرجها عن أن تكون علةً لذلك الحكم، فإذا قلب القلب لم يزد على أن أتى بعلتين يتجه على كل واحدٍ منهما القلب، فيفسدان جميعاً به، كما لو استدل بدليلٍ فنُقِضَ عليه، فأتى بدليل آخر ينتقض بذلك النقض أيضاً، فإنه ليس فيه ردٌّ للنقض ولا اعتذارٌ منه فكذلك في مسألتنا هذه مثله»[(٤)].

القول الثالث: وهو قول أبي الوليد الباجي، فقد اختار في مسألة قلب القلب اختياراً تابعاً لاختياره في مسألة ماهية القلب.

فقد ذهب إلى أن القلب إذا كان بجميع أوصاف العلة، فالقلب إفسادٌ للعلة، وعليه فلا يجوز قلب القلب، كما سبق من كلامه.

وأما إن كان القلب ببعض أوصاف العلة، فذلك معارضة عنده، وعليه فيجوز قلب القلب.

قال الباجي: «لا يصح قلب القلب.. - إلى أن قال: - هذا إذا كانت

---

(١) راجع مسألة: (علاقة القلب بغيره من القوادح) من هذا الباب.
(٢) انظر: الملخص في الجدل للشيرازي (٢/ ٧٤٧)، البحر المحيط (٥/ ٢٩٢).
(٣) شرح اللمع (٢/ ٩٢٠).
(٤) إحكام الفصول في أحكام الأصول للباجي (٢/ ٦٧١).

أوصاف الدليل وأوصاف القلب قد استوت في التأثير، فأما إذا لم تؤثر بعضُ أوصاف الدليل في حكم العلة، فإنه يجوز أن تقلب؛ لأننا قد بينا أنها معارضة، والمعارضة يجوز أن تقلب، كالدليل المبتدأ»[1].

- **المسألة الثانية: الفرق بين القلب ومطلق المعارضة (عند من رجع القلب إلى المعارضة).**

ذكر أهلُ الأصول والجدل - ممن رجع القلب إلى المعارضة - عدةَ فروق بين القلب وبين المعارضة، ومنها:

١- أن المعارضة أعم من القلب، فكلُّ قلبٍ معارضةٌ ولا عكس.

ذلك أنَّ القلب لا يحتاج إلى أصل ولا إثبات وصف من المعترض، إذ إن أصل المعترض فيه هو أصل المستدل، ووصفه هو وصفه. بخلاف بقية المعارضات، فإنها تحتاج إلى أن يذكر المعترض أصلاً ووصفاً غير أصل المستدل ووصفه.

٢- أن القلب معارضةٌ مبنية على إجماع الخصمين على الأصل والوصف، سواء انضم إلى ذلك إجماع الأمة أو لا، بخلاف بقية المعارضات فلا يشترط فيها ذلك.

والمناقضة في المعارضة حقيقية، وفي القلب وضعيَّة، أي تواضع الخصمان أو المُجمِعون على المناقضة.

---

(١) انظر: إحكام الفصول في أحكام الأصول (٢/ ٦٧٢). ملاحظة: في البحر المحيط (٥/ ٢٩٢) نسب الزركشي القولَ بمنع قلب القلب إلى الباجي، والذي في كتب الباجي هو التفصيل المذكور، وهو المناسب لاختياره في مسألة ماهية القلب، وهذا الاختيار قد نقله الزركشي في نفس كتابه البحر المحيط (٥/ ٢٩١)، ولعل الذي أوهم ذلك أن الباجي قد صدَّر هذا الفصل بقوله (فصلٌ لا يصح قلب القلب)، ثم ذكر أدلة هذا القول، لكنه قد بين بعد ذلك التفصيل الذي اختاره، وقد يكون ما ذكره الزركشي اختياراً له في كتب أخرى لم يقف الباحثُ عليها، والله أعلم.

٣- ذكر بعضهم من الفروق: أنه في القلب لا يمكن للمعترض الزيادة على العلة التي ذكرها المستدل، أما في سائر المعارضات فيمكن ذلك[١].

٤- أنه في جواب القلب لا يمكن للمستدل منع وجود العلة في الأصل أو الفرع؛ لأن أصل المستدل وفرعه هما أصل القالب وفرعه، ويمكن ذلك في سائر المعارضات.

هذا ما تيسر جمعه من الفروق بين القلب والمعارضة، ومن الواضح - عند النظر فيها - أن بعضها متداخل، أو متلازم[٢].

- **مسألة: في أي أنواع المعارضة يندرج القلب (عند من رجع القلب إلى المعارضة)؟**

هذه المسألة تختلف باختلاف مناهج الأصوليين في تقسيم المعارضة، ومن مناهجهم في ذلك ما يلي:

المنهج الأول: من قسم المعارضة إلى أربعة أقسام:

١/ معارضة النطق بالنطق.

٢/ معارضة العلة بالعلة.

٣/ معارضة النطق بالعلة.

٤/ معارضة العلة بالنطق.

والقسم الثاني (معارضة العلة بالعلة) جعلوه على قسمين:

أ/ أن تكون العلتان من أصلين.

---

(١) وقد تقدم بيان ذلك قريباً.

(٢) انظر في الفروق السابقة: التمهيد لأبي الخطاب (٤/ ٢٠٢)، الواضح في أصول الفقه (٢/ ٢٧٣)، المحصول (٥/ ٢٦٥)، شرح مختصر الروضة للطوفي (٣/ ٥٢٢-٥٢٣)، كشف الأسرار عن أصول البزدوي للبخاري (٤/ ٩٩-١٠٠)، الإبهاج شرح المنهاج للسبكي (٣/ ١٣١)، البحر المحيط (٥/ ٢٩٢)، تشنيف المسامع (٢/ ١٦٦)، الغيث الهامع شرح جمع الجوامع (٣/ ٦٧٢).

ب/أن تكون العلتان من أصل واحد.

وهذا الأخير (ب) جعلوه على قسمين أيضاً:

١ - أن تكون علة المعارض غير علة المستدل.

٢ - أن تكون علة المعارض هي عين علة المستدل، وهذا هو القلب[1].

المنهج الثاني: وهو ما سار عليه عامة الحنفية، وهو تقسيم المعارضة إلى قسمين:

١ - معارضة بمناقضة، وهي القلب.

٢ - معارضة خالصة[2].

المنهج الثالث: وهو أشهر المناهج في تقسيم المعارضة، وهو تقسيم المعارضة إلى قسمين: معارضة في الأصل، ومعارضة في الفرع:

١ - **المعارضة في الأصل**: وهي أن يبدي المعترض وصفاً آخر في الأصل صالحاً للتعليل.

ومثالها: في مسألة علة الربا.

فإذا ما قال المستدل: العلة في البر هي الطعم. ثم قاس عليه غيره

---

(١) انظر: العدة في أصول الفقه (٥/ ١٥١٣-١٥٢١)، البحر المحيط (٥/ ٣٤٢)، والذي يظهر أنهم إنما تكلموا على قلب العلل المختص بدليل القياس، وأما قلب النصوص فالأليق أن يدرج تحت القسم الأول من أقسام المعارضة المذكورة، وهو: (معارضة النطق بالنطق).

(٢) نهاية الوصول إلى علم الأصول (٢/ ٦٤٦)، كشف الأسرار شرح المصنف على المنار للنسفي (٢/ ٣٤٩-٣٥٦)، أصول البزدوي (مع كشف الأسرار للبخاري) (٤/ ٩٠)، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٢/ ٣٩٦).

كالخضروات مثلاً.

فإن المعترض يقول: بل العلة في البر هي الكيل، وهي غير موجودة في الخضروات.

فالمعترض ها هنا أبدى في الأصل (وهو البر) وصفاً آخر صالحاً للتعليل (وهو الكيل).

٢ - المعارضة في الفرع: وهي أن يبدي المعترض وصفاً مانعاً في الفرع منتفياً عن الأصل.

وعبَّر عنه بعضهم بأنه معارضة في الفرع بما يقتضي نقيض حكم المستدل، وذلك بأن يقول المعترض: ما ذكرتَه من الوصف وإن اقتضى ثبوت الحكم في الفرع، فعندي وصف آخر يقتضي نقيضه، فيتوقف دليلك[1].

والمعارضة في الفرع تكون بأمرين:

أحدهما: ذكر دليل آكد من قياس المستدل من نص أو إجماع، يدل على خلاف ما دلَّ عليه قياس المستدل، فيتبين أن ما ذكره المستدل فاسد الاعتبار؛ لمخالفته النصَّ أو الإجماع، وهذا القسم هو المراد بقادح فساد الاعتبار.

والثاني: أن يبدي المعترض في فرعِ قياسِ المستدلِّ وصفاً يمنع ثبوت الحكم فيه، أو يمنع سببيَّة وصف المستدل، أي يمنع كون وصفه سبباً لثبوت الحكم.

وحاصل هذا القسم يرجع إلى أن المعترض يبيِّن ما يمنع علَّة المستدلِّ، أو ثبوت الحكم وفرعه.

---

(١) شرح الكوكب المنير (٤/٣١٨)، وانظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٤/١٢٤).

وعلى هذا فيكون القسم الثاني على قسمين أيضاً:

أ- أن يبدي المعترض في فرع قياس المستدل وصفاً يمنع ثبوت الحكم في ذلك الفرع.

ب- أن يبدي المعترض في فرع قياس المستدل وصفاً يمنع سببيَّة وصف المستدل.

والقلب إنما يدخل في القسم الأول (أ).

وقد مثلوا له في هذا الموضع بمثال، وهو في مسألة رفع اليدين في تكبيرة الركوع.

فإذا قال المستدل - الذي لا يرى الرَّفع - : الركوع ركنٌ، فلا يشرع فيه الرَّفع؛ كالسجود.

فإن المعترض - الذي يرى الرفع - يقول: الركوع ركنٌ، فيشرع فيه رفع اليد كالإحرام.

والحاصل من هذا التقسيم أن القلب يندرج في المعارضة في الفرع، وعليه فتنطبق عليه أحكامها، ويكون جوابه جوابها[1].



(١) شرح مختصر الروضة للطوفي (٣/ ٥٤٠).

المبحث الثاني

أقسام الاعتراض بالقلب.

ويشتمل على مطلبين:

❖ المطلب الأول: أقسام القلب عند الجمهور (المتكلمين).

❖ المطلب الثاني: أقسام القلب عند الحنفية.

* * *

توطئة:

الكلام على أقسام القلب يُعَدُّ من أهم المباحث المتعلقة بقادح القلب، إذ من خلال بيان الأقسام تُتَصوَّر ماهيته على التمام، وتتبين الأمثلة التطبيقية له، ولهذا أطال أهلُ الأصول النَّفَسَ في الكلام على هذه الأقسام، وفي ذكر الخلاف المتعلق ببعضها. وقد تعددت اعتباراتهم في التقسيم بحسب اختلاف أنظارهم وآرائهم، ولم أرَ أحداً ذكر هذه الاعتبارات عند ذكره لأقسام القلب، ولكني وجدت اختلافاً كبيراً في طرق تقسيم أهل العلم للقلب وإيرادهم لها وتداخلاً بين تلك التقسيمات، فحاولت استقراء تلك الاعتبارات في التقسيم.

وسأذكر فيما يلي ما ظهر لي من الاعتبارات التي اعتبرها العلماء في تقسيم القلب، وأذكر مع كل اعتبار ما يندرج تحته من تقسيم، مع الإشارة إلى أبرز من ذهب إليه من أهل الأصول والجدل، ثم أذكر بعد إيراد هذه الاعتبارات التقسيمَ الذي أرى أنه يجمع ما ذُكر من الاعتبارات مع تفصيل القول في كل قسم من حيث تعريفه وصورته والخلاف فيه.

ولكن قبل ذكر هذه الاعتبارات يحسن أن نشير إلى بعض الأمور حول

تقسيم العلماء للقلب:

أوَّلها: أن مناهج علماء الأصول والجدل - رحمهم الله - قد تنوعت من ناحية التوسع والتضييق في ذكر أقسام القلب، فنجد بعضهم قد راعى في تقسيمه عموم القلب؛ سواءً كان قلباً للأدلة أم لغيرها، ونجد البعض الآخر يقتصر في تقسيمه على قلب الدليل، بل قد يقتصر البعض في تقسيمه للقلب على قلب دليل القياس خصوصاً.

وثانيها: أن تَنُّوع اعتبارات العلماء رحمهم الله في تقسيم القلب لا يعني التمايز التام بين هذه الاعتبارات، بل إن هذه الاعتبارات - والتي سيأتي بيانها - غالباً ما يتداخل بعضها ببعض، بأن يدخل اعتبار تحت اعتبار، أو يشترك معه في بعض أقسامه، ولهذا الأمر قد يتكرر ذكر بعض المراجع في أكثر من اعتبار فيما سيأتي[(١)].

ومن ثَمَّ فإن العلاقة بين تلك الاعتبارات قد تكون علاقة عموم وخصوص مطلق، أو علاقة عموم وخصوص من وجه، بأن يكون كل واحد من الاعتبارين عامّاً من وجه وخاصّاً من وجه، وقد تكون العلاقة بين بعضها

---

(١) كمن قسم القلب باعتبار العموم إلى قلب دعوى وقلب دليل، ثم قسم قلب الدليل باعتبار الدليل المقلوب هل يسلم المعترض (القالب) أن الدليل يشهد لمذهب المستدل من وجه (مع زعمه بدلالته عليه من وجه آخر) أو لا يسلم، ثم قسم ما سَلَّم فيه المعترض بدلالة الدليل على مذهب المستدل من وجه ودلالته عليه من وجه: باعتبار مراعاة القالبِ إثباتَ مذهبه أو عدم مراعاته (أي مع قصده إبطال مذهب المستدل)، ثم قسم ما يتعرض المعترض فيه لإبطال مذهب المستدل دون أن يتعرض لتصحيح مذهبه: باعتبار التصريح والإبهام في الحكم المقلوب.
فيكون بهذا قد أدخل الاعتبار الرابع للقلب - فيما سيأتي - في الاعتبار الثالث، وأدخل الاعتبار الثالث في الاعتبار الثاني، وأدخل الاعتبار الثاني في الاعتبار الأول، كما فعل ذلك الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام (٤/ ١٢٩) وما بعدها، وانظر كذلك: المحصول (٥/ ٢٦٦-٢٦٨)، وشرح الكوكب المنير (٤/ ٣٣٢-٣٣٩).

علاقة تباين.

وثالثها: أن مناهج العلماء قد تنوعت أيضاً من ناحية التعدُّدية في ذكر الاعتبارات أو عدمها، فبعض أهل الأصول يذكر في تقسيمه للقلب عدة اعتبارت (سواء كانت متداخلة أو متباينة)[1]، وغالبهم يقتصر على اعتبار واحد، وبعضهم يذكر اعتباراً واحداً، ثم يذكر بعدَه ما زاد عليه من أنواع القلب مما ليس بداخل تحته، كأن يذكرَ تقسيماً للقلب مراعياً أحد الاعتبارات، ثم يقول بعد تلك الأقسام: ومما يدخل في القلب كذا وكذا[2]، وقد يسرد بعضهم أقسام القلب سرداً دون أن يبدو للباحث من صنعه مراعاة اعتبار بعينه، وقد يكون هذا الأخير قد قصد أن يسرد كل ما قيل فيه إنه من القلب.

وما يلي من الاعتبارات هي في كتب المتكلمين من الأصوليين والجدليين، أما الحنفية فلهم تقسيم اختصوا به، ولهذا فقد جعلت الكلام في أقسام القلب على مطلبين:

❖ المطلب الأول: أقسام القلب عند الجمهور (المتكلمين).

❖ المطلب الثاني: أقسام القلب عند الحنفية.

علماً بأن تقسيم الحنفية قد يتداخل مع بعض تقاسيم الأصوليين من غيرهم كما سيتضح بإذن الله.

❖ ❖ ❖

---

(١) انظر: البحر المحيط (٥/ ٢٩٤-٢٩٧).

(٢) [illegible] البحر المحيط (٥/ ٢٩٦).

المطلب الأول: أقسام القلب عند الجمهور (المتكلمين)

فقد أورد المتكلمون من الأصوليين - المالكية والشافعية والحنابلة - اعتبارات عديدة في كلامهم على القلب، ولم يختصوا بطريقة واحدة، كما هو الحال عند الحنفية.

والاعتبارات التي راعاها المتكلمون في تقسيم القلب هي ما يلي:

الاعتبار الأول: تقسيم القلب بالاعتبار العام (غير المختص بقلب الدليل).

حيث يُراعَى في هذا الاعتبار تقسيم القلب من الناحية العامة، دون اختصاصه بقلب الدليل.

وحسب هذا الاعتبار فإن القلب ينقسم إلى ما يلي:

١/ قلب الدعوى.

وينقسم هذا النوع - بحسب ذكر الدليل فيه - إلى قسمين:

أ/ أن يكون الدليل مضمراً في الدعوى.

ب/ أن لا يكون الدليل مضمراً في الدعوى[1].

ويدخل فيه: قلب الاستبعاد في الدعوى.

٢/ قلب الدليل.

ثم يُذكر بعدَ ذلك تقسيم قلب الدليل بمراعاة أحد الاعتبارات التي سيأتي ذكرها.

٣/ قلب السؤال.

ويأتي بيان هذه الأقسام بإذن الله.

وممن راعى هذا الاعتبار: أبو المعالي الجويني، والغزالي، وسيف

---

(١) وإنما ذكرت هذا التقسيم داخل التقسيم الأصلي، ولم أفرده باعتبار خاص - كما فعلت في تقسيم قلب الدليل - لأن هذا القسم (قلب الدعاوى) غير داخل في موضوع البحث، فلا يستطرد الكلام فيه.

الدين الآمدي.

الاعتبار الثاني: أقسام قلب الدليل باعتبار تسليم أو عدم تسليم القالب بدلالة الدليل على مذهب المستدل مع دلالته عليه من وجه آخر.

حيث ينقسم القلب بهذا الاعتبار إلى قسمين:

١- أن يبين المعترض أن ما ذكره المستدل من الدليل لا دلالة فيه على مذهب المستدل ولا من وجه.

٢- أن يسلم المعترض أن ما ذكره المستدل من الدليل يدل له من وجه[أي ويدل عليه من وجهٍ آخر].

ومن راعى هذا الاعتبار في التقسيم: الآمدي، وابن النجار[١].

الاعتبار الثالث: أقسام قلب الدليل باعتبار مراعاة القالب إثباتَ مذهبِه أو عدم مراعاته (أي مع قصده إبطال مذهب المستدل).

ويمكن التعبير عن هذا الاعتبار بأن يقال: أقسام القلب باعتبار دلالة الدليل المقلوب على حكم القالب أو عدم دلالته (والمراد مع دلالته على إبطال مذهب المستدل).

وبهذا الاعتبار يكون القلب على قسمين:

١- أن يتعرض المعترض في القلب لإبطال مذهب المستدل، ويتعرض أيضاً لتصحيح مذهبه.

٢- أن يتعرض المعترض في القلب لإبطال مذهب المستدل دون أن يتعرض لتصحيح مذهبه.

وقد جعلوا هذا القسم على ضربين (وهو قريب من الاعتبار الرابع):

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٤/ ١٣٠). وأشار ابن النجار إليه في شرح الكوكب المنير (٤/ ٣٣٨).

الأول: أن يتعرض المعترض لإبطال مذهب المستدل صريحاً.

والثاني: أن يتعرض المعترض لإبطال مذهب المستدل بغير تصريح (التزاماً).

وأدخلوا في النوع الثاني: قلب التسوية.

وممن راعى هذا الاعتبار في تقسيمه: الرازي، وابن قدامة، والآمدي، والبيضاوي، والزركشي، وابن النجار، وغيرهم[(١)].

الاعتبار الرابع: أقسام قلب الدليل باعتبار التصريح والإبهام في دلالة الدليل على الحكم المقلوب.

أي بمراعاة أن يجعل القالبُ دليلَ المستدل دالًّا على إبطال مذهب المستدل صراحةً، أو بغير صراحة، بل عن طريق الالتزام (وكما يعبر بعضهم: بحكم مبهم).

حيث ينقسم القلب بمراعاة هذا الاعتبار إلى قسمين:

١- **القلب المُصَرَّح بحكمه**: وذلك بأن يتعرض المعترض لإبطال مذهب المستدل صريحاً (بأن يجعل دليل المستدل يدل على إبطال مذهب المستدل دلالةً صريحة).

٢- **القلب المبهم**: وذلك بأن يتعرض المعترض لإبطال مذهب المستدل بغير تصريح (بأن يجعل دليل المستدل يدل على إبطال مذهب المستدل دلالةً غيرَ صريحة، بل بطريق الالتزام).

وهذا القسم الثاني (القلب المبهم) منهم من يقصره على قلب التسوية،

---

(١) انظر: المحصول للرازي (٥/ ٢٦٦)، روضة الناظر وجنة المناظر (٢/ ٣٢٣)، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٤/ ١٣٠)، المنهاج للبيضاوي وشرحه للأصفهاني (٢/ ٧٢١)، البحر المحيط (٥/ ٢٩٤)، شرح الكوكب المنير (٤/ ٣٣٢).

كالشيرازي، ومنهم من يجعله على قسمين، كالجويني، وهما:

١- إبهام في غير تسوية.

٢- إبهام بالتسوية.

وممن راعى هذا الاعتبار (الرابع) في تقسيمه: الشيرازي، والجويني[١].

وما سبق من الاعتبارات (الأول إلى الرابع) بينها تداخل ظاهر، ولهذا جمع بينها - أو بين بعضها - بعضُ أهل العلم، كالآمدي وغيره.

الاعتبار الخامس: أقسام قلب الدليل باعتبار الإجمال والتفصيل في الحكمين المتعارضين (حكم المستدل وحكم المعترض).

فالقلب - عند من قسمه بهذا الاعتبار - على ثلاثة أقسام:

١- أن يكون الحكمان مفصلين (أي حكم المستدل وحكم المعترض).

وهذا على أقسام ثلاثة:

أ- أن يتناقضا بنفسيهما (أي يدلُّ كلٌّ منهما على فساد مذهب الخصم صريحاً).

وقد ذكروا - كما سيأتي - أن هذا القسم لا وجود له.

ب- أن لا يتناقضا بنفسيهما، بل بواسطة (أي يدل كل منهما على فساد مذهب الخصم ضمناً).

ج- أن يكون أحدهما يدل على فساد مذهب الخصم صريحاً، والآخر ضمناً (بواسطة).

٢- أن يكون الحكمان مجملين.

---

(١) انظر: شرح اللمع للشيرازي (٢/ ٩٢١)، البرهان في أصول الفقه (٢/ ٦٦٩، ٦٧٧).

وذكروا أن هذا أيضاً لا وجود له، ولا يصح استعماله.

٣- أن يكون أحد الحكمين مجملاً، والآخر مفصلاً.

وهذا على قسمين:

أ- أن يكون المجمل هو حكم التسوية (وهو قلب التسوية).

ب- أن يكون المجمل ليس هو حكم التسوية.

وممن ذكر هذا التقسيم: أبو الحسين البصري المعتزلي، والسمعاني، وصفي الدين الهندي[١].

الاعتبار السادس: من جعل قلب الدليل على ثلاثة أقسام:

(القلب بحكم مقصود/ قلب التسوية/ جعل المعلول علة والعلة معلولاً).

كالشيرازي، والجويني في التلخيص، وأبي الخطاب[٢].

الاعتبار السابع: تقسيم القلب بمراعاة كونه من القياس أو من غيره.

حيث قسمه الجويني إلى:

١- قلب الدليل، وأراد به الدليل النقلي.

٢- قلب المعاني، وأراد به الدليل من القياس.

---

(١) انظر: المعتمد لأبي الحسين البصري (٢/ ٢٨٢)، قواطع الأدلة في أصول الفقه للسمعاني (٤/ ٣٩٩)، نهاية الوصول في دراية الأصول (٨/ ٣٤٥٢).

(٢) انظر: المعونة في الجدل للشيرازي (٢٥٩-٢٦١)، الملخص للشيرازي (٢/ ٧٤٤) (مع زيادة قسم رابع: القلب بالتقديم والتأخير)، التبصرة للشيرازي (٤٧٥-٤٧٩)، وقريب من هذا التقسيم تقسيم الجويني كما في: التلخيص (٣/ ٢٩٧-٣٠٠)، التمهيد لأبي الخطاب (٤/ ٢٠٨-٢١٠).

فرعٌ: التقسيم الشامل للقلب.

بعد ذكر الاعتبارات السابقة على وجهٍ من الإجمال، حاولت أن أورد هنا تقسيماً شاملاً للاعتبارات السابقة، وحرصت أن يكون جامعاً - بقدر المستطاع - لجُلِّ ما ذكره العلماء من أقسام القلب، وأوردت تحت كل قسم ما يتعلق به من التفصيلات اللازمة له، وهذا التقسيم اعتبرت فيه القلب بمعناه العام، الشامل لقلب الدليل وغيره، ثم أدخلت تحته باقي الاعتبارات، ولن أطيل الكلام فيما سوى قلب الدليل من أقسام، وإنما ذكرتها لتمام الفائدة.

أقسام القلب:

ينقسم القلب عموماً إلى ثلاثة أقسام:

١ - القسم الأول: قلب الدعوى (قلب الدَّعاوى).

والدعاوى: هي المذاهب وغيرها من الأقوال[١].

فهذا القسم يكون بقلب القول، لا بقلب الدليل، وحتى ما كان من الأقوال مقروناً بالدليل المضمر فيها - كما سيأتي في قسمي هذا النوع - فإنه لا يراد به قلب ذلك الدليل المضمر، بل المراد مقابلة القول بقول آخر مناقضٍ له، ولهذا فإن أبا المعالي الجويني سمَّى قلب الدعاوى بـ (المقابلة)، وسمَّى قلب الدليل: اشتراكاً[٢].

وينقسم هذا النوع - بحسب ذكر الدليل فيه - إلى قسمين:

أ/ أن يكون الدليل مضمراً في الدعوى.

ومثَّلوا له بقول الأشعري في مسألة رؤية الله تعالى: (أعلم بالضرورة أن كل موجود مرئي).

---

(١) انظر: الكافية في الجدل (٢١٧).

(٢) انظر: الكافية في الجدل (٢١٧).

فهذه الدعوى قد أضمر فيها الدليل، وتقديره: لأنه موجود؛ وذلك لأن الوجود هو المصحح للرؤية عنده.

فيقول المعتزلي قالباً تلك الدعوى: أعلم بالضرورة أن كل ما ليس في جهة لا يكون مرئياً.

ودعوى المعتزلي هذه قد أضمر فيها الدليل أيضاً، وتقديره: أن انتفاء الجهة مانع من الرؤية.

فدعوى المعتزلي هذه مُقَابِلَةٌ لدعوى الأشعري من حيث إنهما قد اتفقا على أن الموجود ينقسم إلى ما هو في جهة، وإلى ما ليس كذلك، واختلفا في إثبات وصف الرؤية لكل من القسمين، فالمعتزلي يرى أن ما ليس في جهة لا يرى، والأشعري على خلاف ذلك، وعلى هذا فقول المعتزلي بأن ما ليس في جهة لا يكون مرئيّاً، يقابل قول الأشعري: (كل موجود مرئي)، ومحصل دعواهما أن الأشعري يقول: إن الله مرئي لا في جهة، والمعتزلي يقول: إن الله غير مرئي[1].

ب/ أن لا يكون الدليل مضمراً فيها.

ومثلوا له بمسألة إفضاء النظر إلى العلم؛ وذلك بأن يقول القائل: أعلم بالضرورة أن النظر يفضي إلى العلم، فيقول المعترض: أعلم بالضرورة أن النظر لا يفضي إلى العلم[2].

---

(١) وسيأتي في باب قلب الأدلة التفصيلية بيان غلط كلا القولين، وتقرير مذهب أهل السنة فيه، وهو أن المؤمنين يرون ربهم من العلو، خلافاً للمعتزلة القائلين بأنه لا يُرى، وللأشاعرة القائلين بالرؤية مع عدم الجهة، وبهذا يسلم قول أهل السنَّة من المحذورين المذكورين في هذا القلب، كما سيأتي التعليق على قول الأشاعرة (كل موجود مرئي).

(٢) سيأتي الكلام على حكم النظر وإفادته للعلم في مبحث: (قلب الأدلة التي استدل بها المخالفون في أول واجب على المكلف).

وكذلك مثلوا له بما لو قال المعتزلي: أعلم ضرورة أن الكفر قبيح لعينه.

فيقول الأشعري: بل نعلم ضرورة أن الكفر ليس قبيحاً.

وهذا من مقابلة الفاسد بالفاسد، والمقصود من هذا القلب أن يستنطقَ المعترضُ المدعي؛ ليقول المدعي: إن ما ادعيته من الضرورة في مسألة النـزاع أمر مستحيل باطل، فعندها يقول المعترض: وهذا لازم لك أيضاً، (إذ هذه الدعوى وقلبها على نقيضها في البطلان على وتيرة واحدة)[1].

---

(١) المنتخل في علم الجدل للغزالي (٤٦٠)، وانظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٤/ ١٢٩-١٣٠)، أصول الفقه لابن مفلح (٤/ ١٤٠٢)، شرح الكوكب المنير (٤/ ٣٣٧).
وهذا المثال الأخير مبني على مسألة التحسين والتقبيح العقليين.
فالمعتزلة قالوا بالتحسين والتقبيح العقليَّين، أي إن للأفعال حُسْناً وقُبْحاً ذاتيّاً يمكن إدراكه بالعقل، وهذا صحيح إذا ما اعتبر على جهة الإجمال، وعليه قالوا بأن الكفر قبيح لعينه، ولكنهم غلطوا من جهتين:
الأولى: في إيجابهم على الله تعالى أشياء بمحض عقولهم، بل إنهم قد أوجبوا على الله أشياء مخالفة للصحيح المنقول من نصوص الكتاب والسنة، وهذا فاسد؛ لأنه يلزم منه أن يكون هناك موجب فوق الله أوجب عليه شيئاً، ولا موجب عليه سبحانه، كما يلزم منه ألا يكون سبحانه فاعلاً مختاراً، وهو باطل.
والثانية: أنهم رتبوا التكليف والعقاب والثواب على ذلك، حتى لو كان قبل ورود الشرع، وهذا باطل أيضاً، فإنه لا تلازم بين تحسين العقل وإيجاب الفعل، فالأفعال في نفسها حسنة وقبيحة، لكن لا يترتب عليها الثواب والعقاب إلا بالأمر والنهي، على ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ۝١٥﴾ [الإسراء: ١٥] (١٥) سورة الإسراء، ويلزم على قول المعتزلة وقوع التكليف قبل بعثة الرسل، وهذا باطل للآية السابقة.
وأما الأشاعرة فقد قالوا بالتحسين والتقبيح الشرعي دون العقلي، وأن الحُسن والقبح الذي يتعلق به المدح والثواب، والذم والعقاب، إنما يدرَك بالشرع فحسب، وليست الأشياء في ذاتها حسنة ولا قبيحة، وقد غلطوا في ذلك، فإن العقل يدرك حسن الأشياء وقبحها، كإدراكه لقبح الظلم والكذب، ولذا قال تعالى: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ﴾ [الأعراف: ١٥٧]، ولو كان العقل لا يدرك ذلك لكان معنى =

ويدخل في قلب الدعوى: قلب الاستبعاد في الدعوى.

ومثلوا له بمسألة إلحاق الولد بأحد الأبوين المدعيين، وهي ما لو ادعى اللقيط اثنان فأكثر، وتساوى المدعون في البينة وجوداً أو عدماً[(١)].

فقال الشافعي: إنه يعرض على القافة، فإن ألحقته القافة بأحدهم لحق به.

وقال غيره: يترك الولد حتى يكبر فينتسب إلى من شاء ممن ادعاه[(٢)].

= الآية: ويحل لهم الحلال، ويحرم عليهم الحرام، وهذا سفه من القول ينزَّه كلام الباري عنه. وإن كان الأشاعرة قد أصابوا في تعليق التكليف بالإيجاب والجزاء على الشرع دون العقل.

وعلى هذا فمذهب أهل السنة والجماعة في التحسين والتقبيح يتبين بما يلي:

١- إثبات حسن بعض الأفعال وقبحها بالعقل والشرع، ولا يلزم من ذلك أن يكون العقل مدركاً لها جميعاً؛ لأن منها ما قد يخفى على بعض العقول، والشرع زاد حُسن الأفعال -التي حسَّنها العقل- حُسناً، وزاد القبيحة قبحاً.

٢- أن الثوابَ على فعل الأفعال الحسنة، والعقابَ على فعل الأفعال القبيحة إنما هو من قِبَلِ الشارع، فلا يجب على المكلف شيء قبل ورود الشرع.

٣- أن العقل لا يوجب على الله شيئاً، ولكن الله تعالى يوجب على نفسه ما أراد، مما يقتضيه كمال حكمته وعلمه وإحسانه وعدله.

انظر حول هذه المسألة: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٨/ ٤٣٤-٤٣٦)، اقتضاء الصراط المستقيم - ت: د العقل (٢/ ١١، ٧٧٦-٧٧٧)، منهاج السنة) (٣/ ١٧٣-١٧٩) - مفتاح دار السعادة (١/ ٢١٣) (٢/ ٦ وما بعدها) ط: دار الكتاب العربي، مدارج السالكين (١/ ٢٤٩).

(١) ذهبت الشافعية والحنابلة إلى أن الطفل ومن ادعاه يعرضون على القافة، فإن ألحقته القافة بأحدهم ألحق به. انظر المسألة وتفصيل أدلتها في: الأم للشافعي (٦/ ٢٤٦)، الإقناع للماوردي (١/ ٢٠٤)، المغني لابن قدامة (٦/ ٤٥)، شرح منتهى الإرادات (٢/ ٣٩٥)، كشاف القناع (٤/ ٢٣٦).

وذهب الحنفية إلى أنه يلحق بهما جميعاً.انظر: البحر الرائق (٤/ ٢٩٧)، المبسوط (١٧/ ٦٩-٧٠).

(٢) هذا القول أشار الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام (٤/ ١٣٠) إلى أنه قول =

فيعترض الشافعي بأن يقول: تحكيم الولد في النسب تحكم بلا دليل.

فيقول الآخر قالباً هذه الدعوى قلب استبعاد: وتحكيم القائف في ذلك أيضاً حكم بلا دليل.

وذكر أهل الجدل أن المقصود بهذا القلب استنطاق المُدعي ليقول: إن ما ذكرتُه ليس بتحكم، بل له مأخذ صحيح.

فيقول المعترض: وكذلك ما ذكرتُه[1].

٢ - القسم الثاني: قلب السؤال.

وهذا القسم من أقسام القلب قد أشار إليه الجويني، ولم أره لغيره، فقال: «وقد يكون السؤال مقلوباً بعودِه على السائل في مثل ما يروم من الخلاف لما أثبته المسؤول».

= الحنفية، ولم أره في ما بين يدي من كتب الحنفية، بل ذكروا -كما سبق- أنه يلحق بهما جميعاً، ولهذا لما ذكر بعض أهل الأصول - كالغزالي والأصفهاني، وابن مفلح، والمرداوي، وابن النجار - هذا القسم (قلب الاستبعاد في الدعوى) أوردوا هذا المثال، ولم ينسبوا هذا القول للحنفية ولا لغيرهم، انظر: المنتخل في الجدل للغزالي (٤٦٠)، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب للأصفهاني (٣/ ٢٤١)، أصول الفقه لابن مفلح (٣/ ١٤٠٣)، التحبير شرح التحرير للمرداوي (٧/ ٣٦٧٢)، شرح الكوكب المنير (٤/ ٣٣٧)، لكن بعض أهل العلم قد قال: إن القائف إذا ألحَقَ ابناً باثنين فإنه ينتظر بالولد البلوغ فيختار موالاة من شاء منهما ويقطع نسبه عن الآخر، انظر: الكافي لابن عبد البر (١/ ٥٥٩)، شرح الزرقاني (٤/ ٣١)، وهذا القول مناسب لما ذكره أهل الجدل من مثال في هذا القسم. وعموماً فكثير من الأمثلة الأصولية المقصود منها توضيح القاعدة ولو كانت الأقوال فرضية لا واقع لها، والله أعلم.

(١) انظر: المنتخل في الجدل للغزالي (٤٦٠)، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٤/ ١٣٠)، أصول الفقه لابن مفلح (٤/ ١٤٠٣)، التحبير شرح التحرير للمرداوي (٧/ ٣٦٧٢) شرح الكوكب المنير (٤/ ٣٣٧).

ومثاله: أن يقول السائل: لم خصَّ الله الصلوات بالخمس دون الست أو السبع أو العشر؟

فيقال: ولو خص بما زاد عليها أو نقص كان هذا السؤال قائماً.

ومثل ذلك لو قال: لِمَ خص الحج في العمر بمرة دون مرتين، أو أكثر؟

وغير ذلك من المقادير في الأنكحة، والطلاق ونحوها.

فإن السؤال يعود على السائل، بأن يقال: ولو كان الأمر بخلاف تلك المقادير لورد عليه سؤالك الذي سألت(١).

وقد ألحق الجويني بهذا القسم ما يمكن أن يقال عنه: (قلب التعجب)، وذلك بأن يتعجب شخص من كلام غيره أو من مذهبه، وهذا التعجب ينقلب على هذا الشخص في ما ذهب إليه، سواء في تلك المسألة أو في غيرها مما يشابهها في الوجه الذي تعجب منه المتعجِّب.

ومن أمثلته: تعجبهم في التيمم.

فيقول القائل متعجباً: هل رأيتم طهارة تصلح لفريضة، ولا تصلح لغيرها من الفرائض، ولا لأكثر من تلك الفريضة؟!

فيقول خصمه كذلك متعجباً: وهل رأيت وضوءاً يصلح لصلاة في وقت، ولا يصلح لمثل تلك الصلاة - بعد ذلك الوقت - في وقت آخر؟!(٢).

٣ - القسم الثالث: قلب الدليل.

وهو المقصود بهذا المبحث، وقلب الدليل ينقسم إلى قسمين:

---

(١) الكافية في الجدل (٢١٩).

(٢) الكافية في الجدل (٢١٩-٢٢٠).

أ/ أن يبين المعترض أن ما ذكره المستدل من الدليل لا دلالة فيه على مذهب المستدل ولا من وجه.

وقد ذكر الآمدي أن هذا النوع قلما يوجد له مثال في غير النصوص.

مثاله:

مثلوا له بحديث (الخال وارث من لا وارث له).

حيث إن المستدل يستدل بهذا الحديث على توريث الخال (خصوصاً)، أو توريث ذوي الأرحام (عموماً).

فيقول المعترض: هذا الحديث يدل عليك لا لك، فإن المراد به نفي توريث الخال بطريق المبالغة؛ لأنه نفي عامٌّ، كما يقال: الجوع زاد من لا زاد له، والصبر حيلة من لا حيلة له، معناه نفي كون الجوع زاداً، والصبر حيلة[1].

ب/ أن يسلم المعترض أن ما ذكره المستدل من الدليل يدل له من وجه[أي ويدل عليه من وجه].

وهو على ضربين:

١ - الضربُ الأول: أن يتعرَّض المعترض في القلب لإبطال مذهب المستدل، ويتعرَّض أيضاً لتصحيح مذهبه.

---

(١) انظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٤/ ١٣١)، شرح الكوكب المنير (٤/ ٣٣٨). والمراد من هذا المثال توضيح القاعدة، لا مناقشة المثال أو بحث المسألة الفقهية، وهي مسألة: (توريث ذوي الأرحام)، وللمزيد حول هذه المسألة وأدلتها انظر: المبسوط (٣٠ / ٢)، الدر المختار (٦ / ٧٩١)، حاشية ابن عابدين (٦ / ٧٩١)، حاشية الدسوقي (٤ /٤٦٨)، مواهب الجليل (٦ / ٤١٣ -٤١٥)، المهذب (٢/ ٢٨)، روضة الطالبين (٦ / ٥)، المغني لابن قدامة (٦/ ٢٠٥)، الفروع لابن مفلح (٥/ ٢٠)، شرح منتهى الإرادات (٢/ ٥٣٥).

وهذا الضرب من الأصوليين من عده قسماً واحداً، ومثل له بمثال الاعتكاف الآتي[١]، ومنهم من ذكر أنه على قسمين[٢]، وهما:

أ - أن يكون إبطال المعترض لمذهب المستدل إبطالاً صريحاً.

ومثاله: بيع الفضولي.

فيقول المستدل الذي يرى بطلان هذا العقد: (بيع الفضولي عقد في حق الغير بلا ولاية ولا نيابة، فلا يصح، قياساً على ما إذا اشترى شيئاً لغيره بغير إذنه).

فيقول المعترض: أنا أقلب هذا الدليل فأقول: (بيع الفضولي عقد في حق الغير بلا ولاية ولا نيابة، فيصح، قياساً على ما إذا اشترى شيئاً لغيره بغير إذنه، فإنه يصح، إلا أنه لا يقع لمن أضيف له، وهو المشتَرَى له، وإنما يقع للمشتري، وهو الفضولي).

ففي هذا المثال نرى أن حكم المستدل: بطلان بيع الفضولي، وعلة المستدل: أنه عَقْدٌ في حق الغَير بلا ولاية ولا نيابة، وأصله: شراء الفضولي، بأن يشتري شيئاً لغيره بغير إذنه، فإن هذا باطل عنده.

ونجد أن المعترض قد استنبط نقيض حكم المستدل من نفس علة المستدل، ونفس أصله، وهذا هو مفهوم القلب كما تقدم تعريفه[٣].

---

(١) انظر: المحصول (٥/ ٢٦٦).

(٢) انظر: شرح الكوكب المنير (٤/ ٣٣٢)، البحر المحيط (٥/ ٢٩٤)، وكذلك فإن الآمدي قد قسمه إلى قسمين، لكن مع بعض الاختلاف في التقسيم المذكور، وسأورده بإذن الله بعده، انظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٤/ ١٣٢).

(٣) انظر: جمع الجوامع (٩٩)، تشنيف المسامع بجمع الجوامع للزركشي (٢/ ١١٧)، البحر المحيط (٥/ ٢٩٤)، الغيث الهامع شرح جمع الجوامع لأبي زرعة العراقي (٣/ ٧٦٣)، شرح الكوكب المنير (٤/ ٣٣٢).

ب - أن لا يكون إبطال المعترض لمذهب المستدل صريحاً، بل عن طريق الالتزام.

ويعبر عنه بعضهم بإبطال المعترض لمذهب المستدل ضمناً[١].

ومن أمثلته: الاعتكاف، هل يشترط معه الصوم أم لا؟

فالمستدل الحنفي يرى اشتراط الصوم للاعتكاف.

والمعترض (الشافعي أو الحنبلي) يرى عدم اشتراطه.

أما علة المستدل: فهي أن الاعتكاف لبث محض. فلا يكون بمجرده قربة (هذا هو الحكم)، كالوقوف بعرفة (وهذا هو الأصل)؛ فإن الوقوف بعرفة لبث محض، ولا يكون بمجرده قربة، بل لا بد أن يقترن به الإحرام والنية، فكذلك الاعتكاف، لا يكون قربة حتى يقترن به غيره من العبادات، والعبادة التي تقترن بالاعتكاف هي الصوم بالإجماع، إذ لم يشترط أحد مقارنة غير الصوم للاعتكاف.

فقول المستدل هذا مبني على مقدمتين:

إحداهما: أنه لا بد أن يقترن بالاعتكاف غيره، وهذا تحصل من القياس السابق.

والثانية: أن ذلك الغير هو الصوم، وهذا تحصل من الإجماع المذكور.

فيقول المعترض قالباً الدليل المذكور: الاعتكاف لبث محض، فلا يشترط الصوم في كونه قربة، كالوقوف بعرفة.

فنلاحظ هنا أن علة المعترض هي عين علة المستدل (وهي قوله: لبث محض)، وقد رد الفرعَ (الاعتكاف) إلى نفس أصل المستدل (الوقوف بعرفة)، ولكنه جعل هذه العلة دالةً على نقيض حكم المستدل، وهو: عدم

(١) البحر المحيط (٥/ ٢٩٤).

اشتراط الصوم للاعتكاف.

ونلاحظ أيضاً أن الحكمين المذكورين (حكم المستدل وحكم المعترض) لا يتنافيان في الأصل (الوقوف بعرفة)، بل يجتمعان فيه، ذلك أن الوقوف بعرفة لا يكون قربة بنفس المكث دون اقتران عبادة أخرى به، كما أنه لا يشترط فيه الصوم. لكن هذين الحكمين يتنافيان في الفرع ولا يجتمعان فيه، كما هو بيِّن.

كما نرى أيضاً أن المعترض لم يكتفِ بإبطال مذهب المستدل، بل إنه قد جعل العلة دالة على مذهبه (عدم اشتراط الصوم للاعتكاف)، كما أن المعترض بقلبه السابق قد بين أن علة المستدل (اللبث المحض) صالحةٌ للدلالة على مذهبه وعلى نقيضه، مناسبةٌ لدعواه ولعَدَمها، فلم تكن بإثبات أحد الأمرين أولى من إثبات الآخر، فيسقط الاستدلال بها؛ لأنه حينئذٍ يكون ترجيحاً من غير مرجح[1].

لكن لو تأملنا مرة أخرى في هذا القسم ومثاله لرأينا أن وصف (عدم الصراحة) قد أضيف في تسمية هذا القسم إلى عمل المعترض في إبطاله لدليل المستدل وأنه لم يبطله صراحة بل عن طريق الالتزام، بينما يرى المتأمل في المثال أن الأحرى بهذا الوصف إنما هو المستدل لا المعترض، ذلك لأن المستدل لم يجعل العلة (اللبث المحض) دالة على حكمه مباشرة (وهو اشتراط الصوم للاعتكاف) بل جعلها دالة على حكم آخر (وهو أن اللبث المحض لا يكون قربة بمجرده) ثم توصل بهذا الحكم إلى اشتراط

---

(١) انظر الكلام على هذا المثال في: المغني لابن قدامة (٣/ ٦٥)، المحصول (٥/ ٢٦٦)، روضة الناظر وجنة المناظر (٢/ ٣٢٣)، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٤/ ١٣١-١٣٢)، نهاية الوصول في دراية الأصول (٨/ ٣٤٥٤)، شرح الكوكب المنير (٤/ ٣٣٢).

الصوم للاعتكاف، عن طريق الإجماع المذكور، فيكون قد توصل لحكمه بواسطةٍ (وهي الإجماع المذكور)، وعن طريق اللازم، لا مباشرة؛ لذا كان وصف المستدل بعدم الصراحة في الاستدلال واستخدامه الالتزام في ذلك أولى من وصف عمل المعترض بذلك، ولهذا فإن الآمدي قد عبر عن هذا القسم بتعبير أدق من هذا التعبير الذي مشى عليه جماعة من أهل الأصول[1]، وهو: أن يستدل المستدل على مذهبه بطريق الالتزام، والمعترض ينفي صريحاً.

وذلك أن الآمدي قد قسم هذا الضرب من القلب (٣ - ب - ١)[2] إلى تقسيم باعتبار آخر، فذكر أنه على قسمين، هما:

١- أن يستدل المستدل على مذهبه بطريق الالتزام، والمعترض ينفي صريحاً.

ومثل له بمثال الاعتكاف السابق.

٢- أن يتعرض المستدل لتصحيح مذهبه صريحاً، والمعترض كذلك ينفي صريحاً.

ومثل له بمسألة: اشتراط الماء لإزالة النجاسة (الخبث).

فالمستدل يرى أن النجاسة لا تزال إلا بالماء، وعلَّته في ذلك: أن إزالة النجاسة طهارة تُراد لأجل الصلاة، فلا تجوز بغير الماء، كطهارة الحدث.

فيقول المعترض - الذي يرى جواز إزالة النجاسة بغير الماء - : إزالة النجاسة طهارة تراد لأجل الصلاة؛ فتصح بغير الماء، كطهارة الحدث.

---

(١) كابن النجار كما في شرح الكوكب المنير (٤/ ٣٣٢).

(٢) وهو: قلب الدليل الذي يسلم فيه المعترض أن ما ذكره المستدل من الدليل يدل له من وجه، ويدل عليه من وجه، ويتعرض المعترض في قلبه لإبطال مذهب المستدل مع تصحيح مذهبه.

ففي هذا المثال كلٌّ من المستدل والمعترض تعرض في دليله لتصحيح مذهبه صريحاً.

٢ - الضرب الثاني: أن يتعرض المعترض في القلب لإبطال مذهب المستدل دون أن يتعرض لتصحيح مذهبه.

وهو على قسمين:

أ - أن يتعرض المعترض لإبطال مذهب المستدل صريحاً.

وذلك بأن يجعل دليل المستدل يدل على إبطال مذهب المستدل دلالةً صريحة، بمعنى أن يجعل هذا البطلان حكماً للدليل بلا واسطة(١).

ومثال ذلك: مسألة: القدر المجزئ في مسح الرأس في الوضوء.

فإن المستدل الحنفي يرى أن المجزئ منه هو ربع الرأس.

بينما يرى المعترض الشافعي أنه يجزئ منه أقل ما يطلق عليه الاسم، حتى حكي عن الإمام الشافعي أنه لو مسح ثلاث شعرات - وحكي: شعرة واحدة - لأجزأ(٢).

فيقول الحنفي: الرأس عضو من أعضاء الوضوء، فلا يُكتفى فيه بأقل ما يطلق عليه الاسم، كسائر الأعضاء.

فيقول المعترض الشافعي: الرأس عضو من أعضاء الوضوء، فلا يقدر بالربع، كسائر الأعضاء.

ففي هذا المثال نرى أن الحنفي قد جعل الأصل في قياسه: بقية أعضاء

---

(١) انظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٤/ ١٣١-١٣٢).

(٢) لبسط الأقوال في هذه المسألة انظر: الأم (١/ ٢٦)، التمهيد (٢٠/ ١٢٥)، المهذب للشيرازي (١ /١٧)، الوسيط للغزالي (١ /٢٦٨)، بدائع الصنائع، (١/ ٤)المغني لابن قدامة (١/ ٨٦).

الوضوء، وجعل العلة: كون الرأس عضواً من أعضاء الوضوء، وأخذ من هذه العلة حكم عدم إجزاء أقل ما يقع عليه اسم العضو، والذي هو مذهب الشافعي.

ونرى أن المعترض الشافعي قد أورد نفس الأصل والعلة، وأخذ منها إبطال مذهب الحنفي، وهو عدم تقدير ذلك بالربع، وفي هذا المثال كل منهما يمكن أن يكون مستدلاًّ من وجه ومعترضاً من وجه، كما نرى في هذا المثال أن كل واحذ منهما قد صرح في دليله بإبطال مذهب خصمه، ولكنه لم يجعل هذا الدليل دالًّا على صحة مذهبه، حيث إنه لا يلزم من إبطال مذهب أحدهما تصحيح مذهب الآخر؛ لجواز أن يكون الصحيح هو مذهب الإمام مالك وأحمد، وهو وجوب الاستيعاب.

ولو فرضت نفس هذه المسألة بين حنبلي وحنفي فيمكن أن تصوَّر المسألة - مع اختلاف يسير - كما يلي:

يقول الحنفي: الرأس ممسوح في طهارة، فلا يجب استيعابه، كالخف.

فيقول الحنبلي: هذا ينقلب عليك بأن يقال: الرأس ممسوح في طهارة، فلا يقيد بالربع، كالخف[1].

والقول في بيان هذا المثال كالقول في سابقه.

قال الآمدي: «نعم لو كان القائل في المسألة قائلين، والاتفاق منهما واقع على نفي قول ثالث، فإنه يلزم من تعرض كل واحد منهما لإبطال مذهب الآخر تصحيح مذهبه، ضرورة الاجتماع على إبطال قول ثالث»[2].

(١) انظر: روضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة مع حاشية ابن بدران (٢/ ٣٢٤).
(٢) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٤/ ١٣٣)، وانظر: شرح اللمع للشيرازي (٢/ ٩١٧)، المحصول (٥/ ٢٦٦).

ب - أن يتعرض المعترض لإبطال مذهب المستدل بغير تصريح.

وذلك بأن يجعل دليلَ المستدل يدلُّ على إبطال مذهبه دلالةً غير صريحة، بل بطريق الالتزام، ويكون ذلك بأن يرتِّب المعترض على دليل المستدل حكماً يلزم منه إبطال مذهب المستدل، أو يدل على فساد لازم من لوازم مذهب المستدل.

ومثلوا لهذا القسم بمسألة: بيع الغائب.

والغائب هو الذي لم يوصف ولم تتقدم رؤيته، والمسألة فيها قولان:

القول الأول: أنه لا يصح. وهو قول مالك، ورواية عند الشافعية والحنابلة.

(الأظهر عند الشافعية أنه لا يصح مطلقاً، أما المالكية والحنابلة فيرون جواز بيع العين الغائبة على الصفة).

والقول الثاني: أنه يصح، وهو مذهب الحنفية، ورواية للشافعية والحنابلة.

وعلى القول الثاني هل يثبت للمشتري خيار الرؤية؟ في ذلك قولان:

١- الأول: أنه يثبت، وهو مذهب الحنفية، ورواية عند الشافعية والحنابلة ممن رأى صحة البيع.

٢- والثاني: أنه لا يثبت: وهي رواية عند الحنابلة[1].

---

(١) انظر: المغني لابن قدامة (٤/ ١٥)، الأم (٣/ ٤٠)، الإقناع (٢/ ٢٨٢)، السراج الوهاج (١/ ١٧٥-١٧٦)، المجموع للنووي (٩/ ١٦٦، ٢٧١)، الوسيط (٣/ ١٠١، ٤٣)، حاشية البجيرمي على الخطيب (٢/ ١٨٦)، روضة الطالبين للنووي (٣/ ٣٦٨)، مغني المحتاج (٢/ ١٨)، منهاج الطالبين (٤٥)، التمهيد لابن عبد البر (١٣/ ١٥)، مواهب الجليل (٤/ ٢٩٦)، الاستذكار لابن عبد البر (٦/ ٤٢٢-٤٢٣، ٤٦٨)، بداية المجتهد (٢/ ١١٧).

وعلى هذا فإن الحنفية يصححون بيع العين الغائبة بغير رؤية ولا وصف، ولكن ذلك عندهم مشروط بأن يثبت مع البيع خيار الرؤية، فللمشتري أن يفسخ العقد إذا رأى ذلك الغائب.

فإذا قال المستدل الحنفي: بيع الغائب عقد معاوضة، فيصح مع جهل العوض، قياساً على النكاح (فإن النكاح يصح مع جهل الزوج بصورة زوجته، وكونه لم يرها، فكذلك في البيع بجامع كونهما عقد معاوضة).

فإن المعترض (الشافعي مثلاً) يقول: بيع الغائب عقد معاوضة، فوجب ألَّا يثبت فيه خيار الرؤية قياساً على النكاح (فإن الزوج إذا رأى الزوجة بعد العقد ولم تعجبه لم يجز له الفسخ، فكذلك المشتري لا يكون له خيار إذا رأى المبيع في بيع الغائب بمقتضى الجامع المذكور).

وإذا بطل شرط خيار الرؤية في بيع الغائب فإن ذلك يلزم منه بطلان قول الحنفية بصحته؛ لأن صحة بيع الغائب مشروط عند الحنفية بثبوت خيار الرؤية، فإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم.

فنلاحظ في هذا المثال أن علة الخصمين واحدة (كونه عقد معاوضة)، وأصلهما واحد (النكاح)، وقد تعرض المعترض لإبطال قول المستدل من علته دون أن يتعرض لتصحيح قوله، إلا أن المعترض لم يجعل علة المستدل دالةً دلالةً صريحةً على إبطال قوله، فإن كون بيع الغائب عقدَ معاوضة لا يناسب عدم انعقاده، لكنه رتَّب على علَّةِ المستدل وأصلِه حكماً (وهو عدم ثبوت خيار الرؤية)، ولزم من هذا الحكم إبطال مذهب المستدل الحنفي على ما تقدم.

كما نلاحظ أن حكمي المستدل والمعترض غير متنافيين في الأصل؛ لأنه اجتمع في النكاح الصحة مع جهل العوض وعدم ثبوت خيار الرؤية،

لكن لا يمكن اجتماعهما في الفرع[(١)].

ويلحق بهذا القسم الثاني ما يسمى بقلب التسوية، أو قلب المساواة، وهذا بيانه:

- **قلب التسوية:**

أسماؤه: يسمى هذا القلب بقلب التسوية أو المساواة، وهما الاسمان المشهوران له في كتب الأصول والجدل، وزاد الجويني عليه اسمين هما: قلب التفرقة، وقلب الاعتبار[(٢)].

وتسميته بقلب المساواة هي من باب إضافة المسمى للاسم[(٣)].

تعريفه وبيانه:

بيان هذا القلب هو: أن يكون في الأصل حكمان:

أحدهما: منتفٍ عن الفرع باتفاق الخصمين.

والثاني: مختلف فيه بينهما.

فإذا قام المستدل بإثبات ذلك الحكم المختلف فيه في الفرع بالقياس على ذلك الأصل، اعترض المعترض بوجوب التسوية بين الحكمين في الفرع كما وجبت التسوية بينهما في الأصل.

وواضح أنه يلزم من التسوية بين الحكمين في الفرع عدم ثبوت الحكم الثاني فيه، ضرورةَ أنهما متفقان على انتفاء الحكم الأول عنه، وبذلك يبطل

---

(١) انظر: المحصول (٥/ ٢٦٧)، روضة الناظر وجنة المناظر مع حاشية ابن بدران (٢/ ٣٢٥)، السراج الوهاج في شرح المنهاج للجاربردي (٢/ ٩٤٦)، جمع الجوامع (١٠٠)، شرح الكوكب المنير (٤/ ٣٣٤).

(٢) الكافية في الجدل (٢٣٨).

(٣) حاشية البناني (٢/ ٤٨٧).

مذهب المستدل التزاماً[١].

وهذا القلب - حسب التقسيم هنا - يدخل تحت القسم الأخير، وهو ما يتعرض المعترض فيه لإبطال مذهب المستدل دون أن يتعرض لتصحيح مذهبه، وكان تعرضه لإبطال مذهب المستدل من غير تصريح.

ومن قسم القلب باعتبار الإجمال والتفصيل فإنه جعل قلب التسوية مندرجاً تحت القسم الذي يكون فيه أحد الحكمين مجملاً، والآخر مفصلاً، كما ترى ذلك عند أبي الحسين البصري، والسمعاني، والصفي الهندي[٢]، وعليه فقد جعلوا قبوله مرتبطاً بقبول القلب المجمل، فمن لم يقبل القلب المجمل لم يقبل هذا القلب، وأما من قبل القلب المجمل فمنهم من قبل قلب التسوية، ومنهم من لم يقبله.

ومن قسم القلب باعتبار التصريح والإبهام بالحكم المذكور فقد جعل قلب المساواة من القلب المبهم، والخلاف في قبوله عندهم يترتب على قبول القلب المبهم، فمن رد القلب المبهم رد قلب التسوية، وأما الذين قبلوا القلب المبهم فمنهم من قبل قلب التسوية، ومنهم من رده[٣].

أمثلته:

مثلوا لهذا القلب بعدة أمثلة، ومنها:

مسألة: طلاق المكره، هل يقع أم لا؟ والمسألة فيها خلاف:

---

(١) انظر: المعتمد لأبي الحسين البصري (٢/ ٢٨٢)، نهاية السول (٤/ ٢١٥)، البحر المحيط (٥/ ٢٩٥)، حاشية العطار على جمع الجوامع (٢/ ٣٥٩)، تشنيف المسامع بجمع الجوامع (٢/ ١١٨).

(٢) المعتمد لأبي الحسين البصري (٢/ ٢٨٢)، قواطع الأدلة في أصول الفقه (٤/ ٤٠٠)، نهاية الوصول في دراية الأصول (٨/ ٣٤٥٤).

(٣) انظر: البرهان في أصول الفقه (٢/ ٦٧٩).

القول الأول: أنه لا يقع، وعليه جمهور العلماء من المالكية والشافعية والحنابلة[١].

القول الثاني: أنه يقع، وبه قالت الحنفية[٢].

أما إقرار المكره بالطلاق، بأن يكون قوله إنه لم يطلق، لكنه تحت الإكراه أقر بأنه مطلِّق، فإن هذا الإقرار باطل عند الحنفية وغيرهم، بل إن إقرار المكره عموماً لا يعتبر[٣].

أما صورة ورود القلب في هذه المسألة: فهي فيما إذا قال الحنفي مستدلّاً لقوله في وقوع طلاق المكره: المكره مكلفٌ مالكٌ للطلاق[٤]، فيقع طلاقه، قياساً على المختار.

فإن المعترض يقول: المكره مكلفٌ مالكٌ للطلاق، فينبغي أن يستوي طلاقه وإقراره، كالمختار.

أي كما أن المختار (غير المكره) استوى فيه الحكمين، وهما وقوع

---

(١) المدونة (٢/ ٧٩)، المغني لابن قدامة (٧/ ٢٩١)، التاج والإكليل لمختصر خليل (٥/ ٣١٠-٣١٢)، كشاف القناع عن متن الإقناع (٥/ ٢٣٥)، تحفة المحتاج في شرح المنهاج (٨/ ٣١)، حاشيتا قليوبي وعميرة (٣/ ٣٣٣).

(٢) المبسوط (٢٤/ ٤١-٤٣)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٣/ ١٠٠)، الجوهرة النيرة (٢/ ٣٨)، فتح القدير (٣/ ٤٨٨) وانظر: الفتاوى الكبرى لابن تيمية (٣/ ١٩٣)، (٥/ ٤٨٩)، إعلام الموقعين عن رب العالمين (٣/ ٣٧)، (٤/ ٤١).

(٣) انظر: المبسوط (٢٤/ ٨٣)، فتح القدير (٨/ ٣١٨)، الإنصاف للمرداوي (١٢/ ١٣٣)، أسنى المطالب (٢/ ٢٩٠)، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل (٥/ ٢١٦)، حاشيتا قليوبي وعميرة (٣/ ٥)، تحفة المحتاج في شرح المنهاج (٥/ ٣٥٥، ٣٧٢)، كشاف القناع (٦/ ٤٥٤)، رد المحتار على الدر المختار (٣/ ٢٣٥-٢٣٦).

(٤) والبعض علل بقوله: المكره مكلف قاصد إلى لفظ الطلاق البرهان في أصول الفقه (٢/ ٦٧٩).

طلاقه، ووقوع إقراره بالطلاق، فينبغي أن نسوِّي بين الحكمين في المكره، إما أن يثبتا جميعاً، أو ينفيا جميعاً، وهذا هو معنى التسوية، وبما أن المستدل والخصم متفقان على أن إقرار المكره لا يقع، ولزمت التسوية بين حكم الطلاق والإقرار، فيلزم من ذلك أن طلاق المكره لا يقع، وهو المطلوب.

فالأصل في هذه المسألة هو المختار، والفرع هو المكره.

وفي هذه المسألة نجد أن في الأصل (المختار) حكمان، وهما: (وقوع إقراره، وطلاقه)، وهذان الحكمان أحدهما منتفٍ عن الفرع (المكره) باتفاق الخصمين (وهو إقرار المكره)، وأحدهما مختلف فيه بينهما (وهو طلاق المكره).

ونجد أن المستدل الحنفي قام بإثبات الحكم المختلف فيه (وقوع الطلاق) في الفرع (المكره) بالقياس على ذلك الأصل (المختار).

فاعترض المعترض بوجوب التسوية بين الحكمين (الطلاق والإقرار) في الفرع (المكره) كما وجبت التسوية بينهما في الأصل (المختار)، ويلزم من هذه التسوية أن لا يثبت الحكم المختلف فيه (وقوع الطلاق) في الفرع (المكره)، للاتفاق على نفي الحكم الأول (وقوع الإقرار بالطلاق) عن الفرع (المكره).وهو المطلوب عند المعترض[١].

---

(١) انظر الكلام على قلب المساواة وعلى هذا المثال في: القياس الشرعي لأبي الحسين البصري (ملحق بكتاب المعتمد له ٢/ ٤٦١) البرهان (٢/ ٦٧٩)، والتلخيص (٣/ ٢٩٨) كلاهما للجويني، المحصول (٥/ ٢٦٧)، نهاية الوصول في دراية الأصول (٨/ ٣٤٥٥)، البحر المحيط (٥/ ٢٩٥)، السراج الوهاج في شرح المنهاج (٢/ ٩٤٦)، جمع الجوامع (١٠٠)، شرح الكوكب المنير (٤/ ٣٣٤).

ومن أمثلة قلب المساواة أيضاً:

مسألة: اشتراط النية في الوضوء (طهارة الحدث):

القول الأول: أن النية شرط في الطهارة من الأحداث كلها، سواءً في الوضوء والغُسلِ (وهما الطهارة بالمائع) أو في التيمم (وهو الطهارة بالجامد)، وقال به الجمهور من الشافعية والمالكية والحنابلة.

القول الثاني: أن النية لا تشترط في طهارة الماء (أي في الوضوء والغُسل)، وإنما تشترط في التيمم، وقال به الحنفية[١].

وأما إزالة الخبث، وهو النجاسة الحسية فلا تشترط النية له (سواء كانت بالجامد، وهو الاستجمار بالحجر ونحوه، أو المائع، وهو الاستنجاء بالماء) كما هو مذهب الجماهير من أصحاب المذاهب الأربعة[٢]، وحكي الإجماع عليه[٣].

ووجه ورود القلب في هذه المسألة كما يلي:

إذا قال المستدل الحنفي: الوضوء والغسل طهارة بالماء، فلا تجب فيها

---

(١) انظر: بدائع الصنائع (١/ ١٨-١٩) المحلى لابن حزم، ط: دار الآفاق (١/ ٧٣)، المغني لابن قدامة (١/ ٧٨)، المجموع شرح المهذب للنووي (١/ ٣٧٤)، شرح العمدة لابن تيمية (١ / ١٦٦)، الفروع لابن مفلح (١/ ١١١)، الجوهرة النيرة للعبادي الحنفي (١/ ٦)، فتح القدير شرح الهداية لابن الهمام الحنفي (١/ ٣٢)، الإنصاف للمرداوي (١/ ١٤٢)، التاج والإكليل لمختصر خليل للموَّاق المالكي (١/ ٢٣٠-٣٤٢)، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر (١/ ٢٧) .

(٢) الإنصاف (١ / ١٤٢)، المبدع (١ / ١١٧)، المغني (١ / ٤١٨)، مطالب أولي النهى (١ / ٢٢٣)، الإقناع (١ / ٩٤)، المجموع (١ / ٣٧٢)، مغني المحتاج (١ / ٤٧)، البحر الرائق (١ / ٢٦)، المبسوط (١ / ٧٢)، الشرح الكبير (١ / ١١٢)، حاشية الدسوقي (١ / ٧٨)، شرح العمدة (١ / ١٦٦).

(٣) ممن حكى الإجماع النووي كما في المجموع (١ / ٣٧٢).

النية، قياساً على إزالة النجاسة، حيث لا تشترط فيها النِّيَّة.

فإن المعترض يقول: الوضوء والغسل طهارة بالماء، فينبغي أن يستوي جامد الطهارة ومائعها (حيث الجامد هو التيمم، والمائع هو الوضوء والغسل) كإزالة النجاسة؛ حيث استوى جامدها ومائعها في عدم وجوب النية.

فالأصل هنا هو إزالة الخبث، والفرع هو إزالة الحدث.

والمراد هنا بجامد الطهارة في الفرع: التيمم، وبمائعها: الوضوء والغُسل.

أما في الأصل، فجامد الطهارة: الاستنجاء، ومائعها: إزالة النجاسة بالماء[١].

أي كما أن الأصل (طهارة الخبث) استوى جامدها (الاستجمار) ومائعها (إزالة النجاسة بالماء) في النية (أي عدم وجوبها).

فيلزم في الفرع (طهارة الحدث) أن يستوي جامدها (التيمم) ومائعها (الوضوء والغسل) في النية.

ويلزم من هذا التساوي أن تجب النية في طهارة الحدث المائعة (الوضوء والغسل)؛ لأنهما متفقان على وجوبها في طهارة الحدث الجامدة (التيمم)[٢].

قال الجويني بعد ذكر بعض أمثلة قلب التسوية: «ومثله كثير، إذ لا علة

---

(١) الآيات البينات للعبادي (٤/ ١٩٥) وفيه ورد (الاستنجاء) بدل (الاستجمار)، ولعل ما أثبته أقرب.

(٢) انظر الكلام على هذا المثال في: المعونة في الجدل (٢٦٠)، التبصرة للشيرازي (٤٧٧)، البحر المحيط (٥/ ٢٩٥)، تشنيف المسامع بجمع الجوامع (٢/ ١١٨)، حاشية البناني (٢/ ٤٨٦)، الآيات البينات للعبادي (٤/ ١٩٥-١٩٦).

يصح فيها الفرق بين الأصل والفرع، إلا وذلك الفرق يتأتى فيه قلب التسوية؛ ولذلك يسمى هذا القلب: قلب التفرقة»[(١)].

ومما يمثَّل به لقلب التسوية من العقيدة:

ما رد به الإمام أحمد وغيره على الجهمية في قولهم بخلق القرآن، فقد كان مما استدل به الجهمية: أنهم قاسوا القرآن على عيسى ابن مريم ﷺ بجامع تسمية كل منهما (كلمة الله) أو (كلام الله)، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ﴾ [النِّسَاء: ١٧١]، قالوا: فلمَّا سُمِّي عيسى (كلمة الله) وكان مخلوقاً، وجب أن يكون القرآن مخلوقاً.

فالأصل عندهم هو عيسى، والفرع القرآن، والجامع: التسمية بكلمة الله، والحكم: الخلق.

فكان مما رد به عليهم أئمة السُّنة - كالإمام أحمد، وابن بطة[(٢)] - أن قلبوا عليهم هذا القياس قلب تسوية، حيث بينوا أن الأصل: عيسى ﷺ فيه حكمان:

الأول: أنه مولود، وطفل، وصبي وغلام، يأكل ويشرب، وأنه مخاطب بالأمر والنهي، ويجري عليه الوعد والوعيد. . .إلخ، وهذا الحكم منفيٌّ عن الفرع (القرآن) باتفاق من أهل السنة والجهمية.

والحكم الثاني في عيسى: أنه مخلوق، وهذا الحكم مختلف فيه بين أهل السنة والجهمية في الفرع (القرآن)، فالجهمية يثبتونه، وأهل السُّنَّة ينفونه.

---

(١) الكافية في الجدل (٢٣٩).

(٢) هو عبيدالله بن محمد بن محمد بن حمدان، أبو عبدالله العكبرى، المعروف بابن بطة، العالم بالحديث، الفقيه الحنبلي، ولد بكعبر سنة ٣٠٤هـ، ومن كتبه السنن، الإبانة في أصول الدين الصغرى والكبرى، ذم البخل، توفي سنة ٣٨٧هـ.
انظر: طبقات الحنابلة (٢/ ١٤٤)، سير أعلام النبلاء (١٦/ ٥٢٩).

فلمَّا أراد المستدل الجهمي أن يثبت ذلك الحكم المختلف فيه (الخلق) في الفرع (القرآن) بالقياس على ذلك الأصل (عيسى)، اعترض عليه أهل السنة بأنه يجب يُسَوِّي بين الحكمين (الخلق والولادة..)، في الفرع كما وجبت التسوية بينهما في الأصل (عيسى).

وواضح أنه يلزم من التسوية بين الحكمين في الفرع (القرآن) أن لا يثبت حكم الخلق فيه، إذ قد وقع الاتفاق على انتفاء الحكم الأول، فبطل مذهب الجهمية التزاماً[١].

الخلاف في حجية قلب التسوية:

اختلف أهل الأصول في قبول هذا النوع من القلب:

القول الأول: أنه يقبل، وقال به القاضي أبو يعلى، وأبو الحسين البصري، والباجي، وأبو إسحاق الشيرازي، والأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني[٢]، والجويني كما في البرهان[٣]، وعليه أكثر أهل الأصول

---

(١) انظر: الرد على الزنادقة والجهمية للإمام أحمد (٢٤٩-٢٥٠)، الإبانة الكبرى لابن بطة - الكتاب الثالث (الرد على الجهمية) - ت: د الوابل (٢/ ١٩٨-١٩٩)، وسيأتي تفصيل القول في مسألة خلق القرآن، وفي دليل المعتزلة هذا.

(٢) هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم، الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني الأشعري، كان فقيهاً متكلماً أصولياً، له تصانيف منها: الجامع في أصول الدين، والرد على الملحدين، توفي في نيسابور سنة (٤١٨هـ)، وقيل: (٤١٧هـ).
انظر: وفيات الأعيان (١/ ٢٨)، طبقات الشافعية الكبرى (٤/ ٢٥٦).

(٣) اختلف قول الجويني حول قبول هذا النوع من القلب، حيث صرح في (البرهان) له بقبوله (٢/ ٦٨٠)، بل قال: (هو الحق المبين عندنا)، أما في التلخيص له (٣/ ٢٩٩) فقد اختلف قوله فيه، حيث أشار في البداية إلى قبوله، ثم قال في الصفحة بعده: فإنه يقربك من القطع ببطلان قلب التسوية، ولم يتضح رأيه فيه في كتابه (الكافية في الجدل)، حيث أطال الكلام عليه، وفي الكلام بعض السقط الذي لم يتضح للمحقق (٢٤٦-٢٤٧) منع من الوقوف على حقيقة قوله فيه.

والجدل[١].

وعللوا ذلك: بجواز ورود الشرع به، إذ لو قال صاحب الشريعة: هذان الحكمان مستويان (كأن يقال في مثال الطلاق: حكم الإقرار بالطلاق والإنشاء له مستويان قبولاً وردّاً) كان ذلك مستقيماً[٢].

وغرض القالب التسوية المبهمة، وهي على قضيَّة معقولة معتقدة، وإذا ثبتت جرت على المسائل قبولاً وردّاً[٣].

كما ذكروا أن الأصل والفرع في الحكم المُعَلَّق على العلة سواء، وهي التسوية بينهما في معنى من المعاني، وإنما يختلفان في التفصيل، فوجب أن يصح، كما لو نص على ذلك صاحب الشرع[٤].

والقول الثاني: أنه لا يقبل، وبه قال بعض الشافعية، كالسمعاني والقاضي أبي بكر الباقلاني، وعامة الحنفية، وغيرهم[٥]، ونسبه الجويني إلى الأكثرين[٦].

---

(١) انظر في نسبة هذا القول للأكثر: إحكام الفصول في أحكام الأصول للباجي (٢/ ٦٧٠)، البرهان في أصول الفقه (٢/ ٦٧٩)، البحر المحيط (٥/ ٢٩٦)، التحبير شرح التحرير للمرداوي (٧/ ٣٦٦٩).

(٢) التلخيص في أصول الفقه (٣/ ٢٩٩)، البحر المحيط (٥/ ٢٩٦).

(٣) البرهان في أصول الفقه (٢/ ٦٨٠).

(٤) إحكام الفصول في أحكام الأصول للباجي (٢/ ٦٧٠).

(٥) انظر: العدة في أصول الفقه (٥/ ١٥٢٥-١٥٢٦)، تقويم الأدلة في أصول الفقه (٣٣٣)، قواطع الأدلة في أصول الفقه (٤/ ٣٩٨)، أصول السرخسي (٢/ ٢٢٦)، نهاية الوصول إلى علم الأصول للساعاتي (٢/ ٦٤٨)، تشنيف المسامع بجمع الجوامع (٢/ ١١٨)، شرح الكوكب المنير (٤/ ٣٣٤)، التقرير والتحبير-ط دار الكتب العلمية (٣/ ٣٥٥).

(٦) التلخيص في أصول الفقه (٣/ ٢٩٩)، الكافية في الجدل (٢٤٦).

وقد عللوا قولهم هذا بعدة علل:

العلة الأولى: أن المعترض يريد في هذا القلب التسوية بين الحكمين في الأصل في الوجود، وفي الفرع بالانتفاء، وهذان الحكما متضادَّان، فلا يصح القياس فيهما.

ففي مثال اشتراط النية في الوضوء، يريد المعترض أن يسوي بين المائع والجامد في الأصل بإسقاط النية، وفي الفرع بإيجاب النية، وهذان الحكمان ضدان، ومن حكم القياس أن يتعدى حكم الأصل إلى الفرع.

والجواب عن ذلك:

أن حكم الأصل هو التسوية، وقد تعدى ذلك الحكم إلى الفرع، وإنما يختلف الأصل والفرع في كيفية التسوية، وكيفية التسوية حكمٌ غيرُ التسوية.

فإننا نجد أنه من الجائز أن يرد الشرع بوجوب التسوية بين الجامد والمائع - في مثال اشتراط النية في الوضوء - فينقطع فيه حكم الاجتهاد، ثم يبقى النظر والاجتهاد في كيفية التسوية بين الإيجاب والإسقاط.

وإذا ثبت أن كيفية التسوية غير التسوية لم يلزم استواء الأصل والفرع فيهما[١].

= وفي نسبة هذا القول للأكثرين نظر، حيث إن الظاهر هو قبول الأكثرين له، وانظر للأهمية: تشنيف المسامع بجمع الجوامع (٢/ ١١٨)، وكذلك: التقرير والتحبير (٣/ ٣٥٥)، حيث نسبا القول بقبوله للأكثر، وأيضاً: السراج الوهاج في شرح المنهاج (٢/ ٩٤٦) حيث نسب المحقق القول به للأكثر، وقد يقال إن ما ذكره الجويني من من نسبة القول برده للأكثرين أنه مذهب الأكثر ممن سبقه أو وقف عليه، وما ذكره الزركشي وغيره مذهب الأكثر ممن هو بعد الجويني والله أعلم.

(١) انظر: المعونة في الجدل للشيرازي (٢٦٠)، التبصرة للشيرازي (٤٧٨)، البرهان في أصول الفقه (٢/ ٦٧٩-٦٨٠)، التلخيص في أصول الفقه (٣/ ٢٩٩)، المحصول (٥/ ٢٦٧)، نهاية الوصول في دراية الأصول (٨/ ٣٤٥٥)، تشنيف المسامع بجمع الجوامع (٢/ ١١٨)، تقريرات الشربيني على شرح المحلي (٢/ ٤٨٧).

العلة الثانية: قالوا: إن القصد من القلب معارضة المستدل ومساواته في الدليل، وقلب التسوية لا تحصل فيه هذه المساواة؛ لأن حكم المستدل مصرح به، وحكم القالب غير مصرح به، بل هو مبهم يحتاج إلى البيان، والمصرَّح به يقدَّم على المبهم، كما نقول في ألفاظ النصوص من تقديم المُصَرَّح به على المبهم.

ووجه كون القالب لا يمكن أن يصرح بحكمه: أنه - في مثال اشتراط النية للطهارة مثلاً - لا يمكن للقالب أن يقول: يستوي التيمم والماء في وجوب النية فيهما، كما وجبت في إزالة النجاسة، فإن الحاصل في الأصل (طهارة الخبث) عدم وجوب النية، وفي الفرع (طهارة الحدث)وجوب النية، والمعترض إنما يعتبرهما في الفرع لا في الأصل[١].

والجواب أن يقال: إن التصريح إنما يعتبر في حكم المطلوب بالدلالة، لا في حكم آخر، وها هنا الدلالة هي التسوية، وقد صرَّح بها في حكم العلة، كما صرح المعلل بحكمه،

والمصرح إنما يقدم على المبهم إذا احتمل المبهم الأمرين، والمُصَرَّح به أمر واحد، فيقضى بما لا يحتمل على ما يحتمل، كما ذكروه في ألفاظ صاحب الشرع، وأما في مسألتنا فإن قلب التسوية لا يحتمل إلا إبطال مذهب المعلل كما لا يحتمل حكم المعلل إلا إبطال مذهب القالب، فلم يكن لأحدهما على الآخر مزية كاللفظين الصريحين إذا تعارضا[٢].

قال الشيرازي في جوابه على هذا الاعتراض: «هذا لا يصح؛ لأن المصرح من الحكمين في الظواهر إنما قدم لأن المصرح لا يحتمل، وغير

---

(١) تقريرات الشربيني (٢/ ٤٨٧).

(٢) التبصرة للشيرازي (٤٧٨)، المعونة في الجدل للشيرازي (٢٦١)، قواطع الأدلة في أصول الفقه (٤/ ٣٩٨).

المصرح يحتمل، فأمكن تأويل المحتمل بالنص، وقلب التسوية كالحكم المصرح به في أنه لا يحتمل إلا إبطال مذهب المعلل، فصار كالنصين إذا تعارضا»(١).

الترجيح.

الأقرب والله أعلم في قلب التسوية أن يُقال: إنه إن ثبت - بدليل معتبر من الشرع - وجوبُ المساواة وثبوت التلازم بين الحكمين اللذين في الأصل، واللذين ادَّعى المعترض لزوم التسوية بينهما في الفرع، فإن هذا القلب يكون معتبراً، إذ يلزم من هذه التسوية أن يُنفيا جميعاً عن الفرع، حيث وقع الاتفاق على نفي أحدهما.

وهذا القيد ظاهر من كلام الجمهور الذين قبلوا هذا القلب؛ لأنهم عللوا قبوله بجواز ورود الشرع بالتسوية بين ذينك الحكمين، فعُلم أنه إنما يعتبر عند ثبوت التلازم بدليلٍ شرعيٍّ.

وأما إذا لم يثبت لزوم التسوية بين الحكمين بدليل معتبر، فإن هذا القلب لا يقبل، إذ لا يخلو قياس فقهي من ورود هذا القلب عليه، حيث يجد المعترض حكماً من أحكام الأصل - ولو كان بعيداً - يوافقه المستدل على ثبوته في الأصل، وانتفائه عن الفرع، ثم يجري قلب التسوية عليه، وطردُ ذلك يستلزم تضييق أو إغلاق باب القياس بلا برهان يستلزم ذلك، ولهذا قال الجويني عن هذا القلب في كلامه السابق: «ومثله كثير، إذ لا علة يصح فيها الفرق بين الأصل والفرع، إلا وذلك الفرق يتأتى فيه قلب التسوية»(٢).

---

(١) المعونة في الجدل للشيرازي (٢٦١).

(٢) الكافية في الجدل (٢٣٩).

ومن أقسام القلب: **القلب المكسور.**

تعريفه: عرفه الزركشي بأنه: أن يستعمل جمع[١] أوصاف المستدل.

مثاله: كاستدلال المالكي على صحة ضم الذهب والفضة في الزكاة، فإنهما مالان زكاتهما ربع العشر بكل حال فَضُمَّ أحدهما إلى الآخر، كالصحاح والمكسرة.

فيقول الشافعي: أقلب هذه العلة فأقول: مالان زكاتهما ربع العشر، وهما من وصف واحد، فلم يضم أحدهما إلى الآخر بالقيمة، كالصحاح والمكسرة[٢].

وهذا النوع من القلب ذكره الزركشي في البحر المحيط[٣]، ولم أجده لغيره، إلا أن الباجي قد أورد نحوه في كلامه على القلب، لا في أقسام القلب، وإنما في كلامه على مسألة: هل القلب معارضة أو إفساد - وقد سبق الكلام عنها وذكرُ كلام الباجي - إلا أن كلامه فيها مخالفٌ لما ذكره الزركشي ها هنا، ذلك أنه جعل القلب - في الكلام على مسألة هل القلب معارضة أو اعتراض - على ضربين:

الضرب الأول: القلب بجميع أوصاف العلة، وذكر له مثال وراثة الخيار في البيع.

الضرب الثاني: القلب ببعض أوصاف العلة، وذكر له مثال ضم الذهب والفضة في الزكاة، والذي ذكره الزركشي في كلامه على القلب المكسور[٤].

---

(١) هكذا في البحر المحيط (٥/٢٩٦)، ولعلها: جميع.
(٢) البحر المحيط (٥/ ٢٩٦).
(٣) (٥/٢٩٦).
(٤) انظر: المنهاج في ترتيب الحجاج (١٧٥)، الحدود في الأصول (٧٨)، وكلاهما للباجي.

والظاهر أن مراد الزركشي في ذلك هو الضرب الثاني مما ذكره الباجي، للمثال الذي ذكراه، وهو الأنسب للتعبير عنه بالمكسور [١]، فإن كان كذلك؛ فينبغي أن يكون حَدُّ هذا القسم: أن يستعمل المعترض في قلبه بعضَ أوصافِ المستدل.

أما تقسيم الحنفية للقلب فسيأتي بيانه في المطلب الثاني.

المطلب الثاني: أقسام القلب عند الحنفية

لقد قسَّم فقهاء الحنفية القلب إلى قسمين، وجعلوا هذا التقسيم تابعاً للمعنى اللغوي للقلب، حيث إنهم ذكروا أن القلب في اللغة يدل على أمرين، وهما: جعل الأعلى أسفل، وجعل البطن ظهراً، ثم جعلوا تقسيمهم الاصطلاحي تبعاً لذلك.

ومما يشار إليه أن الحنفية يجعلون القلب أحد قسمي المعارضة، حيث إنهم يقسمون المعارضة إلى قسمين:

١- معارضة بمناقضة، وهي القلب.
٢- معارضة خالصة [٢].

والمعارضة هي: إقامة الدليل على خلاف ما أقام عليه المستدل دليله.

فإن كان دليل المعترض هو دليل المستدل بعينه فهي القسم الأول، وهو القلب.

---

(١) وإن كان يشكل على ذلك تعريف الزركشي السابق للقلب المكسور، إذ كان من المفترض أن يعبِّر عنه بأنه: أن لا يستعمل جميع أوصاف المستدل، والله أعلم.

(٢) نهاية الوصول إلى علم الأصول (٢/ ٦٤٦)، كشف الأسرار شرح المصنف على المنار للنسفي (٢/ ٣٤٩-٣٥٦)، أصول البزدوي (مع كشف الأسرار للبخاري) (٤/ ٩٠)، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٢/ ٣٩٦).

وإن كان دليل المعترض غير دليل المستدل فهي النوع الثاني.

ووجه كون القلب من المعارضة التي فيها مناقضة: أن القلب من حيث إنه يدل على نقيض مُدَّعَى المعلل يسمى معارضة، ومن حيث إن دليله لم يصلح دليلاً له بل صار دليلاً للخصم يسمى مناقضة للخلل في الدليل.

قالوا: ولكن المعارضة أصل فيه، والنقض ضمني؛ لأن النقض القصدي لا يرد على الدليل المؤثر، ولذلك سمي معارضة فيها مناقضة، ولم يسمَّ مناقضة فيها معارضة[(١)].

قال ابن أمير الحاج الحلبي الحنفي[(٢)]: «المعارضة إبداء دليل مبتدأ بدون التعرض لدليل المعلل، والمناقضة إبطال دليل المعلل بدون إبداء دليل مبتدأ، ولما كان القلب مركباً من أحد جزأي المعارضة، وهو إبداء علة مبتدأة، وأحد جزأي المناقضة، وهو إبطال الدليل، سميناه باسم آخر منبئ عنهما، وهو: معارضة فيها مناقضة، ولم يسم مناقضة فيها معارضة؛ لأن إبداء العلة بمقابل دليل المعلل سابق ومقصود، وتخلف الحكم في ضمن ذلك، فكانت المعارضة أصلاً»[(٣)].

ويلاحظ في تقسيم الحنفية للقلب أنهم التزموا طريقاً واحداً في التقسيم - وهو ما سيأتي بيانه - ومما يلاحظ كذلك تماثل طرحهم فيه إلى حد كبير، بخلاف ما سبق من كتب المتكلمين من بقية المذاهب، حيث تعددت طرقهم

---

(١) انظر: شرح نور الأنوار على المنار (٢/ ٣٤٩).

(٢) هو محمد بن محمد الحلبي الحنفي، يعرف بابن أمير الحاج، ولد سنة (٨٢٥هـ) بحلب، وكان عالماً عاملاً وبارعاً في الفنون، من مصنفاته: شرح منية المصلي، والتقرير والتحبير شرح لكتاب التحرير في أصول الفقه لشيخه ابن الهمام، جمعه بين اصطلاحي الحنفية والشافعية في الأصول، توفي سنة (٨٧٩هـ).
انظر: طبقات المفسرين للداودي (٣٤٥)، كشف الظنون (١/ ٣٥٨).

(٣) التقرير والتحبير-ط دار الكتب العلمية (٣/ ٣٥١).

واعتباراتهم على ما سبق بيانه[١].

وكذلك فإنه مما يلحظ في ذكر الحنفية للقلب أنهم جعلوه مقصوراً على قلب دليل القياس، ولم يذكروا القلب بمعناه الأعم الشامل للقياس ولغيره من الأدلة، لذا فالقسمان الآتيان للقلب إنما يردان على دليل القياس دون غيره.

وفيما يلي بيان لقسمي القلب عند الحنفية:

١/القسم الأول: القلب بجعل المعلول علة والعلة معلولاً.

وبعضهم يسميه: القلب بجعل العلة حكماً، والحكم علة[٢]، والمعنى واحد.

وهو مأخوذ من المعنى اللغوي الأول، وهو: جعل أعلى الشيء أسفله، وأسفله أعلاه، كما يقال: (قلبت الإناء)، إذا نكَّسته.

والمراد بهذا النوع من القلب في الاصطلاح: أن يورد المستدل قياسه المشتمل على أصلٍ وعلةٍ وحكمٍ لإثبات ذلك الحكم في فرع يرى أنه وجدت فيه علة الأصل، فينظر المعترض في قياس المستدل فيقلب ما كان عِلَّة إلى حكم، وما كان حكماً إلى علة؛ لبيان أن ما جعله المستدل علة لا يصح أن يكون علةً؛ نظراً لصحة جعله حكماً، فيلزم من ذلك أن لا يثبت في الفرعِ الحكمُ الذي أراد المستدل إثباته فيه[٣].

---

(١) ولا يدخل في ذلك من قصد إلى الجمع بين طريقة الحنفية وطريقة غيرهم، كابن الهمام الحنفي في كتابه: التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاح الحنفية والشافعية، كما لا يدخل فيه من مشى على طريقة الحنفية في التقسيم، ثم أورد طريقة غيرهم بعد ذلك ناصّاً على أنها لغير الحنفية، كعبد العزيز البخاري في كتابه كشف الأسرار عن أصول البزدوي.

(٢) كالساعاتي، كما في نهاية الوصول إلى علم الأصول (٢/ ٦٤٦).

(٣) انظر: المهذب د.عبد الكريم النملة (٥/ ٢٣٠٠).

فإذا كانت دعوى المستدل لا تنفصل عن دعوى المعترض، ولا يتأتى تمييز العلة عن المعلول، لم يصح كونه علة؛ فإن باب العلة ينبغي أن يتميز بحقيقته وخاصيته عن باب المعلول[١].

قال الدبوسي الحنفي: «وهذا مبطل للتعليل؛ لأن العلة موجبة، والمعلول هو حكمه الواجب به كالفرع من الأصل، فلم يجز أن تكون العلة حكماً، والحكم علة، فلما احتمل الانقلاب دلَّ على بطلان التعليل»[٢].

أما عن علاقة المعنى اللغوي - وهو جعل أعلى الشيء أسفله، وأسفله أعلاه - بالمعنى الاصطلاحي السابق، فبيانه: أن العلة تكون أعلى، والحكم أسفل؛ لأن العلة أصل في إثبات الحكم؛ حيث يفتقر ثبوت الحكم إليها، ولا يفتقر وجودها إلى الحكم؛ لسبقها عليه، أما الحكم فهو تابع للعلة في الوجود، حيث يفتقر وجوده إلى العلة، فإذا قلبت التعليل فقد جعلته منكوساً بجعل الأصل الذي هو أعلى من الفرع تابعاً له، وجعل الفرع الذي هو دون الأصل أعلى منه، فكان هذا النوع من القلب معارضة من حيث الصورة فيها مناقضة؛ أي إبطال لتعليل المعلل[٣].

ووجه كونه من المعارضة التي فيها مناقضة: أن المعترض أبدى علَّة أخرى في الأصل فيها مناقضة؛ لأنه يبطل به علة الخصم حيث جعلها

---

(١) انظر: البرهان في أصول الفقه (٢/ ٧٠٩).

(٢) تقويم الأدلة في أصول الفقه (٣٣١)، وانظر: أصول الشاشي (٣٤٧)، قواطع الأدلة في أصول الفقه (٤/ ٤٠١)، أصول السرخسي (٢/ ٢٢٣)، البحر المحيط (٥/ ٢٩٦)، كشف الأسرار شرح المصنف على المنار (٢/ ٣٥٠).

(٣) انظر: تقويم الأدلة في أصول الفقه للدبوسي (٣٣١)، أصول السرخسي (٢/ ٢٢٣)، أصول البزدوي (مع كشف الأسرار للبخاري) (٤/ ٩١)، كشف الأسرار شرح المصنف على المنار (٢/ ٣٥٠)، شرح نور الأنوار على المنار (٢/ ٣٥١)، كشف الأسرار عن أصول البزدوي (٤/ ٩١-٩٢)، التقرير والتحبير-ط دار الكتب العلمية (٣/ ٣٥٢).

حكماً[١].

وقد أورد بعضهم إشكالاً حول دخول هذا النوع من القلب تحت المعارضة؛ لأن حقيقة المعارضة هي ذكر دليل يوجب خلاف ما أوجبه دليل المستدل، وهذا المعنى لم يوجد في القلب بجعل المعلول علة والعلة معلولاً؛ لأن الحكم الثابت بتعليل القالب لا يتعرض للحكم الثابت بتعليل المستدل بنفي ولا إثبات، وإنما يدل تعليله على فساد تعليل المستدل، فكان هذا إبطالاً لا معارضة.

وأجيب عن ذلك بأنه اعتبر في هذا النوع من القلب صورة المعارضة من حيث إن القالب عارض تعليل المستدل بتعليل يلزم منه بطلان تعليل المستدل، ثم يلزم منه بطلان حكمه المترتب عليه، فلهذا جُعِل من أقسام المعارضة[٢].

وقد بين الجويني وغيره أن هذا النوع من الاعتراض إنما يتوجه على قياس الدلالة[٣]، «فهذا القلب إنما يتحقق فيما إذا جعل الحكم علَّةً لحكمٍ؛

---

(١) كشف الأسرار شرح المصنف على المنار (٢/ ٣٥٠).

(٢) كشف الأسرار عن أصول البزدوي للبخاري (٤/ ٩٢)، وانظر: التقرير والتحبير-ط دار الكتب العلمية (٣/ ٣٥٢).

(٣) قياس الدلالة: هو أن يجمع بين الفرع والأصل بدليل العلة، ليدل اشتراكهما فيه على اشتراكهما في العلة، فيلزم اشتراكهما في الحكم ظاهراً.
وعرفه بعضهم بأنه: القياس الذي جمع فيه بين الفرع والأصل بلازم العلة، أو أثرها أو حكمها.
ومنه قوله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنَّكَ تَرَى ٱلْأَرْضَ خَٰشِعَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ ۚ إِنَّ ٱلَّذِىٓ أَحْيَاهَا لَمُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰٓ ۚ إِنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٣٩﴾﴾ [فُصّلَت: ٣٩] فدل سبحانه عباده بما أراهم من الإحياء الذي تحققوه وشاهدوه على الإحياء الذي استبعدوه، وذلك قياس إحياء على إحياء واعتبار الشيء بنظيره. والعلةُ الموجبةُ هي: عموم قدرته سبحانه وكمال حكمته وإحياء الأرض دليل العلة. =

لأن كل واحد منهما كما استقام علةً استقام حكماً، فأما إذا جعل الوصف علة - وهو ما يسمى بقياس العلة - فلا يحتمل هذا النوع من القلب؛ لأن الوصف لا يصلح أن يكون حكماً شرعيّاً يثبت بحكم آخر، وكذلك الحكم لا يصلح أن يكون علةً؛ لأن العلة سابقة على الحكم»[(١)].

ومثاله: مسألة ظهار الذمِّي، هل يصح، أم لا؟ والمسألة فيها قولان:

القول الأول: أنه يصح، وهو قول الشافعية والحنابلة.

والقول الثاني: أنه لا يصح، وهو قول الحنفية، وأبو بكر الباقلاني، وبعض المتكلمين[(٢)].

= ومن أمثلته الفقهية: قولهم في جواز إجبار البكر: (جاز تزويجها وهي ساكتة، فجاز وهي ساخطة، كالصغيرة)، فإن إباحة تزويجها مع السكوت يدل على عدم اعتبار رضاها؛ إذ لو اعتبر لاعتبر دليله - وهو النطق - أما السكوت فمحتمل متردد، وإذا لم يعتبر رضاها أبيح تزويجها حال السخط. (والمقصود هنا توضيح معنى القياس، لا مناقشة المثال).

وهو على أنواع:

منها: أن يستدل بخصيصة من خصائص الحكم على الحكم.

ومنها: أن يستدل بنظير الحكم على الحكم، وقد مثلوا له بالمثال الذي ذكروه هنا في مسألة القلب بجعل المعلول علة والعلة معلولاً، فقد ذكروا أن من أمثلته أن يقال في ظهار الذمي: إنه صح طلاقه فصح ظهاره. انظر: اللمع في أصول الفقه (١٠٠)، وهذا مما يشهد لكلام الجويني السابق، وانظر في بيان هذا النوع من القياس: البرهان في أصول الفقه (٢/ ٨١٠)، روضة الناظر (١/ ٣١٤)، إعلام الموقعين (١/ ١٣٨)، حاشية العطار على شرح جلال الدين المحلي (٢/ ٣٨١)، البحر المحيط (٧/ ٥٣).

(١) انظر: تقويم الأدلة في أصول الفقه (٣٣١)، أصول السرخسي (٢/ ٢٢٣)، نهاية الوصول إلى علم الأصول للساعاتي (٢/ ٦٤٦)، كشف الأسرار عن أصول البزدوي للبخاري (٤/ ٩٢)، التقرير والتحبير - ط دار الكتب العلمية (٣/ ٣٥٢).

(٢) انظر: الأم للشافعي (٤/ ١٨٤، ٥/ ٢٦٣)، مغني المحتاج للشربيني (٣/ ٣٥٢)، المهذب للشيرازي (٢/ ١١٨)، تحفة الفقهاء للسمرقندي (١/ ٢١٢)، بدائع الصنائع للكاساني (٣/ ٢٣٠).

وصورة القلب في هذه المسألة:

إذا قال المستدل الشافعي أو الحنبلي: يصح ظهار الذمي؛ لأنه يصح طلاقه كالمسلم، أي إن المسلم صح ظهاره لأنه صح طلاقه، فالقاعدة عنده أن من صح طلاقه صح ظهاره.

فالمستدل هنا جعل العلة: صحة الطلاق، وجعل المعلول (أي الحكم الناتج عن هذه العلة): صحة الظهار.

فيقول المعترض الحنفي: أنا أجعل المعلول (أي الحكم) علةً، والعلةَ معلولاً (أي حكماً)، فأقول: المسلم صح طلاقه لأنه قد صح ظهاره، لا العكس، فالحكم بصحة طلاق المسلم علته صحة ظهاره.

وإذا كانت العلة هي صحة الظهار فإن هذه العلة غير موجودة عندي في الذمي (لأن ذلك هو محل النزاع)، وإذا كانت العلة هي صحة الظهار لم يثبت ظهار الذمي بثبوت طلاقه، فبطل القياس[١].

وثمة أمثلة أخرى لهذا القلب[٢].

الخلاف فيه:

اختلف أهل الأصول والجدل في هذا النوع من القلب (القلب بجعل المعلول علة والعلة معلولاً) هل هو معتبر ومفسد للعلة أم لا، على قولين:

---

(١) انظر في هذا المثال: الغنية في الأصول (١٦٧)، التبصرة للشيرازي (٤٧٩)، المعونة في الجدل للشيرازي (٢٦١)، قواطع الأدلة في أصول الفقه (٤/ ٤٠١)، التلخيص في أصول الفقه (٣/ ٣٠٠)، البرهان في أصول الفقه (٢/ ٧٠٩)، البحر المحيط (٥/ ٢٩٦)، شرح الكوكب المنير (٤/ ٣٣٥).

(٢) انظر: الغنية في الأصول (١٦٧)، أصول الشاشي (٣٤٦-٣٤٧)، تقويم الأدلة في أصول الفقه (٣٣١)، قواطع الأدلة في أصول الفقه (٤/ ٤٠١)، أصول السرخسي (٢/ ٢٢٣)، نهاية الوصول إلى علم الأصول للساعاتي (٢/ ٦٤٦)، كشف الأسرار شرح المصنف على المنار (٢/ ٣٥٠-٣٥١).

القول الأول: أنه غير مفسد للعلة ولا مانع من صحتها، فلا يكون قادحًا معتبرًا، وهو قول الشافعية، والحنابلة، واختاره الباجي وابن عقيل وأبو الخطاب.

القول الثاني: أنه مفسد للعلة ومانع من صحتها، فيكون قادحًا معتبرًا وهو قول الحنفية[1]، والباقلاني، واختاره بعض المتكلمين[2].

حجة أصحاب القول الأول:

الحجة الأولى: (الجواز الشرعي)، أي أنه يجوز شرعاً جعل المعلول علة والعلة معلولاً، وأن ذلك لا يبطل التعليل بتلك العلة، وذلك أن علل الشرع أمارات على الأحكام بجعل جاعل ونصب ناصب وهو صاحب الشرع، وإذا كان كذلك لم يمنع أن يجعل صاحب الشرع كل واحد من الحكمين أمارة للحكم الآخر، فيقول: متى رأيتم من صح منه الطلاق فاحكموا له بصحة الظهار، وإذا رأيتم من صح ظهاره فاحكموا له بصحة طلاقه، فأيهما رأيناه صحيحاً استدللنا به على صحة الآخر[3].

الحجة الثانية: (الوقوع الشرعي)، وذلك أن الشرع قد ورد بمثل هذا، ألا ترى أن النبي ﷺ أمر من أعطى أحد ولديه شيئاً أن يعطي الآخر مثله، فجعل

---

(١) وهم أبرز من يذكر هذا القسم من القلب في كتبهم، بل إن السجستاني (٢٩٠هـ) - وهو من أقدم مؤلفيهم في الأصول - لم يذكر عند ذكره للقلب إلا هذا النوع، كما في كتابه الغنية في الأصول (١٦٧).

(٢) انظر: الغنية في الأصول (١٦٧)، أصول الشاشي (٣٤٦)، تقويم الأدلة في أصول الفقه (٣٣١)، التبصرة للشيرازي (٤٧٩)، المعونة في الجدل للشيرازي (٢٦١)، الملخص في الجدل للشيرازي (٢/ ٧٥٢)، أصول السرخسي (٢/ ٢٢٣)، كشف الأسرار عن أصول البزدوي للبخاري (٤/ ٩١)، البحر المحيط (٥/ ٢٩٦)، شرح الكوكب المنير (٤/ ٣٣٥-٣٣٦)، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٢/ ٣٩٦).

(٣) التبصرة للشيرازي (٤٧٩)، المعونة في الجدل للشيرازي (٢٦١)، الملخص في الجدل للشيرازي (٢/ ٧٥٢)، البحر المحيط (٥/ ٢٩٦)، شرح الكوكب المنير (٤/ ٣٣٦).

عطية كل واحد منهما دلالة وأمارة لعطية الآخر، فأيهما بدأ بعطيته اقتضى ذلك عطية الآخر، فكذلك ها هنا يجوز أن يجعل صحة كل واحد من الحكمين دليلاً على صحة الآخر، بأن يجعل الطلاق دليلاً على صحة الظهار، والظهار دليلاً على صحة الطلاق، فأيهما رأيناه صحيحاً دلنا على صحة الآخر، وقد رأينا الذي يصح طلاقه، فدلنا على صحة ظهاره كما في المسألة السابقة[١].

الحجة الثالثة: (الجواز والوقوع في العقليات)؛ وذلك «لأن الشيء يصح أن يكون دليلاً على الشيء، وذلك الشيء يكون دليلاً عليه، كما في العقليات، فإنه يجوز أن يقال: (موجود فيجوز رؤيته)، ويقال: (يجوز رؤيته فيكون موجوداً)، وكذلك تكون النار دليلاً على الدخان، والدخان دليلاً على النار[٢].

ويتأيد هذا الجواب بقول من قال: (أنا أجعل أحد الحكمين دليلاً على الآخر، ولا أُخرِج الكلامَ مخرج التعليل)»[٣].

الحجة الرابعة: وهي ما ذكره الجويني بقوله: «ولك في التفصي[٤] عنه[أي عن هذا القلب] طرق: أحدها: أن تقول: أثبت علة الأصل بالدليل، ولا يلزمني أكثر من ذلك، فإن رام السائل الدلالة، فليس عليه [أي

---

(١) انظر: التبصرة للشيرازي (٤٧٩)، المعونة في الجدل للشيرازي (٢٦١).

(٢) قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وأما من قال: إن كل موجود يجوز رؤيته، أو يجوز أن يحس بسائر الحواس الخمس - كما يقوله الأشعري وموافقوه كالقاضي أبي يعلي وأبي المعالي وغيرهما - فهذه الطريقة مردودة عند جماهير العقلاء، بل يقولون: فسادها معلوم بالضرورة بعد التصور التام» مجموع الفتاوى (١٧/ ٣٤٠)، وانظر: النبوات (٣٠٤)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٣٥٧) (٢/ ٣٤٥ وما بعدها)، والمراد من المثال هنا توضيح الحجة فحسب.

(٣) قواطع الأدلة في أصول الفقه (٤/ ٤٠٢).

(٤) التَّفَصِّي: بمعنى الخروج والانفصال والخلوص من الشيء، يقال: انفصى الرجل من الهم والبليَّة إذا تخلص منها، ومنه حديث: «تَعَاهَدُوا الْقُرْآنَ فَوَالَّذِي نَفْسِي بيده لَهُوَ أَشَدُّ تَفَصِّيًا من الإِبِلِ من عُقُلِهَا». البخاري (٤/ ١٩٢١) ح (٤٧٤٤)، ومسلم (١/ ٥٤٤) ح (٧٩٠) أي تفلتا وتخلصاً. انظر: لسان العرب (١٥/ ١٥٦)، فتح الباري (٩/ ٨١).

المستدل] - بعد إقامة الدلالة على العلة المستأثرة - طلب، ويؤول محصول الكلام في ذلك إلى معارضة علة الأصل بعلة»[١].

فبين أن الواجب على المستدل أن يبين علة قياسه بأحد مسالك إثبات العلة، ثم يقيس بعدها ويلحق الفرع بالأصل، فإذا ما اعترض المعترض بأن جعل هذه العلة حكماً (لا علةً)، وجعل الحكم علةً، فإن الكلام يرجع إلى أن هذا المعترض أنكر عِلِّيَّةَ الوصف، وأتى بعلة أخرى (وهي ما جعله المستدل حكماً ومعلولاً)، وهنا يرجع الكلام إلى معارضة علة المستدل بعلة أخرى، أو إلى القادح المسمى بمنع علة الأصل، لا إلى القلب، فينظر في مسالك العلتين اللتين أثبتهما المستدل والمعترض أيهما أقوى، ويكون الجواب في كل مسألة بحسبها.

الحجة الخامسة: وهي ما قرره الجويني - فيما تقدمت الإشارة إليه - من أن الكلام على هذه المسألة يرجع إلى الكلام في قياس الدلالة، «فإن كان هذا المعترض يتشبث برد قياس الدلالة ويجعل ما ذكره عبارة عن هذا المقصود فالوجه إثبات هذا الباب من القياس... وإن كان يعترف بقياس الدلالة فالذي ذكره جار فيه، ثم لا ننكر أن يكون الظهار عَلَماً دالًّا على الطلاق حيث تمس الحاجة إلى ذلك، والغرض ألَّا يختلف البابان إذا غلب على الظن اجتماعهما، فقد تبين سقوط الاعتراض»[٢].

حجة أصحاب القول الثاني (أنه مفسد للعلة):

الحجة الأولى: أنه إذا جُعل كل واحد منهما علة للآخر وقف ثبوت كل واحد منهما على ثبوت الآخر، فلا يثبت واحد منهما، للدَّور، كما لو قال: لا يدخل زيد الدار حتى يدخل عمرو، ولا يدخل عمرو حتى يدخل زيد،

(١) التلخيص في أصول الفقه (٣/ ٣٠١).
(٢) البرهان في أصول الفقه (٢/ ٧٠٩-٧١٠).

فلا يمكن دخول واحد منهما، فكذلك ها هنا، فالعلة مثبتة، فلا يجوز أن يكون كل واحد منهما مثبتاً للآخر؛ لأن العلة سابقة على المعلول رتبةً، فيلزم سبق كل واحد منهما على الآخر في الرتبة، وهذا محال.

وهم في ذلك قد قاسوا السمعيات على العقليات، فعندهم أن «العلة والمعلول في الشرعيات على مضاهاة العلل في العقليات، ثم العلة العقلية متميزة عن المعلول، فليكن الأمر كذلك في السمعيات»[١].

والجواب عنها أن يقال: إنما يقف ثبوت كل واحد منهما على ثبوت الآخر في العقليات لأن الحكم الواحد منهما لا يجوز أن يثبت بأكثر من علة واحدة، فإذا جعل كل واحد منهما علة للآخر وقف كل واحد منهما على الآخر، فاستحال ثبوتهما.

وأما في أحكام الشرع فإنه يجوز أن يثبت الحكم الواحد منهما بعلل، فإذا جعل كل واحد منهما علة للآخر لم يقف ثبوت كل واحد منهما على ثبوت الآخر؛ لجواز أن يثبت أحدهما بطريق مستَدَلٌ به فيكون دليلاً على الحكم الآخر.

ويخالف هذا ما ذكروه من الدخول، فإن هناك منع أن يكون لكل واحد منهما طريق غير طريق دخول الآخر، فوقف أحدهما على الآخر. وفي مسألتنا يجوز أن يكون لكل واحد من الحكمين أمارة غير الآخر يثبت بها، ثم يستدل به على ثبوت الحكم الآخر، فوزانه أن نقول: (إن دخل زيد الدار فليدخل عمرو وإن دخل عمرو فليدخل زيد)، ثم دخل أحدهما بسبب من الأسباب، فيصير دلالة على دخول الآخر فكذلك ها هنا[٢].

(١) البرهان في أصول الفقه (٢/ ٧٠٩)، وانظر: كشف الأسرار شرح المصنف على المنار (٢/ ٣٥١)، كشف الأسرار عن أصول البزدوي للبخاري (٤/ ٩١، ٩٤).

(٢) التبصرة للشيرازي (٤٧٩-٤٨٠)، الملخص في الجدل للشيرازي (٢/ ٧٥٢)، =

وسبق كلام السمعاني أن ذلك جائز حتى في العقليات.

الحجة الثانية: قالوا: إذا جعلتم كل واحد منهما علة للآخر جعلتم الموجِب موجَباً، وذلك لا يجوز، لاستحالة أن يكون الشيء الواحد علة للشيء ومعلولاً له.

والجواب عنها أن يقال: إنما لا يجوز إذا جعلنا كل واحد منهما علةً موجِبةً للآخر، فيصير كل واحد منهما موجَباً، ونحن لا نفعل ذلك، وإنما جعلنا صحة كل واحد من الحكمين أمارةً ودلالةً على صحة الآخر، وفي الدلائل يجوز أن يجعل كل واحد من الأمرين دليلاً على الآخر إذا كان طريق ثبوتهما واحداً، ألا ترى أنه إذا كان للرجل وَلَدان جاز أن يستدل بإرث كل واحد منهما على إرث الآخر، فيكون كل واحد منهما دليلاً على الآخر حين كان طريقهما في الاستحقاق واحداً، فكذلك إذا عُرِفَ من عادة الإنسان أنه إذا وهب لأحد ابنيه شيئاً وهب للآخر مثل ذلك جاز أن يستدل بعطية كل واحد منهما على عطية الآخر، فكذلك ها هنا لمَّا كان ثبوت طريق الطلاق والظهار النكاح جاز أن يجعل صحة كل واحد منهما دليلاً على صحة الآخر[1].

فهذا الجواب إنما يستقيم إذا ثبت أن الحكمين نظيران شرعاً، فيدل ثبوت أحدهما على الآخر، كالتوءمين؛ فإن عتاق أيِّهما كان من الآخر، ورقَّ أيهما كان من الأصل إنما يدل على رق الآخر.

= بتصرف يسير. وانظر: التلخيص في أصول الفقه (٣/ ٣٠١)، البرهان في أصول الفقه (٢/ ٧١٠)، البحر المحيط (٥/ ٢٩٦)، شرح الكوكب المنير (٤/ ٣٣٦).

(١) انظر في بيان هذا الاعتراض وفي جوابه: أصول الشاشي الحنفي (ص٣٤٧)، التبصرة للشيرازي (٤٨٠)، أصول السرخسي (٢/ ٢٢٣)، كشف الأسرار عن أصول البزدوي للبخاري (٤/ ٩٤).

ولهذا فقد أجاب الحنفية عن أمثلة من رد هذا القلب بأن تلك الأمثلة لم يثبت فيها أن الحكمين نظيران شرعاً، وأنه لا يلزم من ثبوت أحدها ثبوت الآخر، وأجابوا عن كل مثال على حدة ببيان أن الحكمين فيه ليسا بنظيرين ولا متناظرين شرعاً، وصرحوا بأنه إذا ثبتت المساواة بين الحكمين جاز أن يجعل هذا دليلاً على ذاك تارة، وذاك على هذا تارة، وأن القلب بجعل المعلول علة والعلة معلولاً لا يرد على مثل ذلك، ثم وجهوا ما قد يرد من الأمثلة الناقضة لمذهبهم بإثبات تناظرها وتساويها شرعاً، ثم ذكروا أن ما قلبوه هم على غيرهم من الأمثلة إنما ساغ قلبها لأنها لم يثبت تساويها ولا تماثُلُها[١].

وبهذا يتبين أن الكلام في هذا القلب يرجع إلى كل مثال بحسبه، فإن ثبت أن ثمة تلازماً بين الحكمين، فإنه يتوجه ما ذهب إليه الجمهور من عدم اعتبار هذا القلب، وإذا لم يثبت ذلك فإن القياس من أصله غير معتبر، وكما سبق في كلام الجويني فإن الكلام يعود إلى القدح في ما جعله المستدل علة هل يثبت فيه أنه علة أم لا، فيعود الكلام إلى المعارضة، أو إلى القدح في مناسبة الوصف، ومنع كونه علة، وذلك بابٌ آخر، أما مجرد بيان المعترض أن ما ذكره المستدل من علة صالحٌ لأن يكون معلولاً (حكماً) والعكس، فإن هذا لا يظهر أنه قادح في قياس المستدل، ولهذا ذكر بعض الحنفية أن هذا النوع من القلب ينبغي ألا يرد على العلل المؤثرة، وإنما يرد على العلل الطردية، وأن الاعتراض بالقلب بعد التأثير غير صحيح[٢]، والله أعلم.

---

(١) انظر: تقويم الأدلة في أصول الفقه (٣٣١-٣٣٢)، قواطع الأدلة في أصول الفقه (٤/ ٤٠٢)، أصول السرخسي (٢/ ٢٢٣-٢٢٤)، نهاية الوصول إلى علم الأصول للساعاتي (٢/ ٦٤٦-٦٤٧)، كشف الأسرار شرح المصنف على المنار (٢/ ٣٥١)، شرح نور الأنوار على المنار (٢/ ٣٥٢)، كشف الأسرار عن أصول البزدوي للبخاري (٤/ ٩٤)، التقرير والتحبير-ط دار الكتب العلمية (٣/ ٣٥٣).

(٢) كشف الأسرار عن أصول البزدوي للبخاري (٤/ ٩٣-٩٤).

الجواب عن هذا القلب:

أي المخلص منه، والدافع له، ويتبين ذلك مما سبق، ويكون ذلك بأحد أمرين:

الأول: أن يثبت المستدل تأثير الوصف الذي ذكره في الحكم، فإذا تبين تأثيره فإنه لا يرد عليه القلب بجعل العلة معلولاً.

والثاني: إذا لم يثبت تأثير ذلك الوصف، فيكون الجواب بأن يبين المستدل أن ما ذكره من مثال خارجٌ مخرجَ الاستدلال، بأن يثبت أن الحكمين متناظران ومتماثلان، وأن أحدَ الحكمين دليلٌ على الآخر، لا علةٌ له، فيدل كل منهما على الآخر[(١)].

٢/القسم الثاني: (من أقسام القلب عند الحنفية) قلب الوصف شاهداً على المستدل بعد كونه شاهداً له.

وهو مأخوذ من المعنى اللغوي الثاني، وهو: جعل بطن الشيء ظهراً، والظهر بطناً، كما يقال: قلبت الجراب: إذا جعلت باطنه ظاهراً، والعرب تقول: قلبت الأمر ظهراً لبطن.

وذلك أن الشهادة (وهي الوصف) كانت لخصمك عليك ظاهراً، فانقلبت وصارت لك على خصمك، وكان ظهرها إليك، فصار الآن وجهها إليك[(٢)].

ووجه إبطال هذا القلب للقياس: أنه من المعارضة التي فيها مناقضة، ففيه معنى المناقضة أيضاً؛ لأن المطلوب هو الحكم، فالوصف الذي يشهد

(١) انظر المراجع السابقة، وكذلك: فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٢/ ٣٩٦).

(٢) تقويم الأدلة في أصول الفقه (٣٣٢)، أصول السرخسي (٢/ ٢٢٣-٢٢٤)، كشف الأسرار شرح المصنف على المنار (٢/ ٣٥٠-٣٥٣)، كشف الأسرار عن أصول البزدوي للبخاري (٤/ ٩٧)، شرح نور الأنوار على المنار (٢/ ٣٥٣)، التقرير والتحبير - ط دار الكتب العلمية (٣/ ٣٥٣)، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٢/ ٣٩٧).

بإثبات الحكم من وجه وينفيه من وجه آخر يكون متناقضاً في نفسه، بمنزلة الشاهد الذي يشهد لأحد الخصمين على الآخر في حادثة، ثم للآخر عليه في عين تلك الحادثة، فإنه يتناقض كلامه، فالوصف لمَّا شهد لك وعليك بحكم واحد فقد عارض بهذا ذاك، بل نقض كل واحد منهما صاحبه، فبطلا أصلاً، بخلاف المعارضة بعلة أخرى، فإنه لا يكون فيها معنى التناقض، بل للاشتباه يتعذَّر العمل إلى أن يتبين الرجحان لإحداهما على الأخرى، فأما أن يشهد لك على خصمك ولخصمك عليك في حادثة واحدة في وقت واحد فإنه يتحقق فيه التعارض مع التناقض[1].

والذي يظهر أن هذا النوع من القلب عند الحنفية لا يخرج عن الأقسام الأخرى للقلب، والتي يوردها بقية أهل الأصول والجدل، وذلك يتبيَّن من مقارنة تعريف المتكلمين للقلب مع بيان الحنفية لهذا النوع من القلب، حيث عرَّف المتكلمون قلب القياس - كما سبق - بقولهم: (أن يعلق المعترض (القالب) نقيضَ حكمِ المستدل على عِلَّة المستدل بعينها)، وذكر الحنفية هذا النوع من القلب بقولهم: (قلب الوصف شاهداً على المستدل بعد كونه شاهداً له)، ولذا قال ابن أمير الحاج عن هذا النوع من القلب: «وحقيقة هذا النوع من القلب أنه ربط خلاف قول المستدل على علته إلحاقاً بأصل

---

(١) انظر: تقويم الأدلة في أصول الفقه (٣٣٢)، أصول السرخسي (٢/ ٢٢٥)، نهاية الوصول إلى علم الأصول للساعاتي (٢/ ٦٤٧)، كشف الأسرار شرح المصنف على المنار (٢/ ٣٥٣)، كشف الأسرار عن أصول البزدوي للبخاري (٤/ ٩٧)، التقرير والتحبير-ط دار الكتب العلمية (٣/ ٣٥٤).
وقد ذكروا أن هذا النوع من القلب لا يتأتى إلا في وصف زائد مقرِّرٍ ومفسِّرٍ للوصف الأول الذي أورده المستدل وأبهمه في قياسه، فهو تقرير للوصف لا تغيير، كما سيأتي في المثال التالي وما يتلوه من إيراد وجوابه. نهاية الوصول إلى علم الأصول للساعاتي (٢/ ٦٤٧)، كشف الأسرار عن أصول البزدوي للبخاري (٤/ ٩٧).

المستدل»، ثم ساق تحت هذا النوع من القلب بعض الأمثلة التي ذكرها الجمهور في القلب عندهم[١].

كما بين هذه القضية صاحب فواتح الرحموت شرح مسلَّم الثبوت من الحنفية، وجعل تقسيم الجمهور للقلب داخلاً تحت هذا القسم[٢].

ومثال هذا النوع من القلب عند الحنفية : مسألة اشتراط تعيين النية للصوم في رمضان.

وذلك أن للنية في الصوم عدة صفات، وهي أن تكون النيةُ: جازمةً، معيَّنةً، مُبَيَّتةً، محدَّدةً، على خلاف في بعض هذه الصفات.

والكلام هنا على الصفة الثانية من صفات النية، ألا وهي صفة: التعيين.

١/ فقد ذهب جمهور الفقهاء إلى : أنه لا بد من تعيين النية في صوم رمضان، وصوم الفرض والواجب، ولا يكفي تعيين مطلق الصوم، ولا تعيين صوم معين غير رمضان.

وكمال النية - كما قال النووي[٣] - : أن ينوي صوم غد، عن أداء فرض رمضان هذه السنة لله تعالى.

وعلة هذا القول: أن الصوم عبادة مضافة إلى وقت، فيجب التعيين في

---

(١) التقرير والتحبير-ط دار الكتب العلمية (٣/ ٣٥٤).

(٢) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٢/ ٣٩٧).

(٣) هو يحيى بن شرف بن مرة بن حسن الحزامي الحوراني، محيي الدين النووي، أبو زكريا الفقيه الشافعي، الحافظ للحديث، ولد بنوى سنة (٦٣١هـ)، صار إمام الشافعية في عصره، وكان حافظاً للحديث وفنونه، وصنف تصانيف كثيرة منها: تهذيب الأسماء واللغات، المنهاج في شرح صحيح مسلم، منهاج الطالبين في الفقه، وغير ذلك، توفي سنة (٦٧٦هـ).
انظر: طبقات الشافعية الكبرى (٨/ ٣٩٥)، النجوم الزاهرة (٧/ ٢٧٨).

نيتها، كالصلوات الخمس، ولأن التعيين مقصود في نفسه، فيجزئ التعيين عن نية الفريضة في الفرض، والوجوب في الواجب.

٢/ وذهب الحنفية في التعيين إلى تقسيم الصيام إلى قسمين :

القسم الأول : لا يشترط فيه التعيين، وهو: أداء رمضان، والنذر المعين زمانه، وكذا النفل، فإنه يصح بمطلق نية الصوم، من غير تعيين.

وعلة ذلك: أن رمضان معيار - كما يقول الأصوليون - وهو مضيَّق، لا يسع غيره من جنسه وهو الصوم، فلم يشرع فيه صوم آخر، فكان متعيِّناً للفرض، والمتعيِّن لا يحتاج إلى تعيين، والنَّذر المعيَّن معتبر بإيجاب الله تعالى، فيصاب كل منهما بمطلق النية، وبأصلها، وبِنِيَّة نفل، لعدم المزاحم، وكل يوم معين للنفل - كما سيأتي - ما عدا رمضان، والأيام المحرَّم صومها، وما يعيّنه المكلّف بنفسه، فكل ذلك متعيّن، ولا يحتاج إلى التعيين.

والقسم الثاني : يشترط فيه التعيين، وهو : قضاء رمضان، وقضاء ما أفسده من النَّفل، وصوم الكفارات بأنواعها، والنذر المطلق عن التقييد بزمان، سواء أكان معلَّقاً بشرط، أم كان مطلقاً.

وعلَّة ذلك: أنه ليس له وقت معيَّن، فلم يتأدَّ إلا بنيَّة مخصوصة، قطعاً للمزاحمة[١].

وصورة ورود القلب على هذه المسألة:

إذا ما قال مستدل على مذهب الجمهور: صوم رمضان صوم فرض، فيشترط لصحته نية التعيين، قياساً على صوم القضاء.

فيقول المعترض الحنفي: صوم رمضان صوم فرض، فبعدما تعين مرةً (كما سبق في بيان قولهم) لم يشترط لأدائه تعيينٌ بنيةٍ أخرى، كصوم القضاء؛ فإن

---

(١) الموسوعة الفقهية (٢٨/ ٢٢-٢٣).

صوم القضاء لما تعيَّن بالنية لم يجب تعيينه ثانياً، فكذلك صوم رمضان لما تعين من جانب الشارع - بكونه صوماً فرضاً - لم يجب أن يعينه ثانياً بالنية، لكن صوم القضاء إنما يتعين بالشروع، وصوم رمضان متعين قبل الشروع.

فصوم رمضان وصوم القضاء سواء في أنه لا يحتاج إلى تعيين بعد تعيين، لكن رمضان لما كان متعيِّناً قبل الشُّروع بتعيين الله تعالى، فلا يحتاج إلى تعيين العبد، وصوم القضاء لما لم يكن متعيناً قبل الشروع، احتاج إلى تعيين العبد مرة، ولا يكون تعيين الشارع أدنى من تعيين العبد.

فإن قيل: هذا القلب إنما يتأتى بزيادة وصف، وبهذه الزيادة يتبدل الوصف ويصير شيئاً آخر، فيكون هذا معارضة لا قلباً، إذ من شرط القلب أن يكون بذلك الوصف بلا زيادة.

فالجواب: أن هذه الزيادة بها فُسِّر الحكم الذي فيه النزاع، فإن النزاع في فرضٍ عُيِّن شرعاً ليس معه غيره في وقته، لا في فرض مطلق، فكان قياسُه من القضاء ما بعد التَّعَيُّن بالشروع فيه، وإذا كانت هذه الزيادة تفسيراً لم توجب تغييراً، بل أوجبت تقريراً[1].

وقد سبق البيان بأن هذا النوع من القلب لا يخرج عما ذكره الجمهور من بقية المذاهب في القلب، ولعل أقرب الأقسام إليه هو ما كان إبطال المعترض فيه لمذهب المستدل غير صريح، بل عن طريق الالتزام، وهو مندرج تحت القسم الذي يتعرض المعترض فيه لإبطال مذهب المستدل، ويتعرض أيضاً لتصحيح مذهبه، وهذا القسم مندرج تحت القسم الذي يسلم

(١) انظر في هذا المثال وفي غيره: أصول الشاشي (٣٥٠)، تقويم الأدلة في أصول الفقه (٣٣٢)، أصول السرخسي (٢/ ٢٢٥)، نهاية الوصول إلى علم الأصول للساعاتي (٢/ ٦٤٧-٦٤٨)، كشف الأسرار شرح المصنف على المنار (٢/ ٣٥٣)، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٢/ ٣٩٧).

فيه المعترض أن ما ذكره المستدل من الدليل يدل له من وجه ويدل عليه من وجه آخر، وهذا القسم سبق بيانه والتمثيل له بمثال الاعتكاف.

وبيان دخوله في هذا القسم من خلال هذا المثال أن المستدل في هذا المثال جعل كون صوم رمضان صوم فرض علةً أخذ منها حكماً مباشراً وهو وجوب تعيين النية، بينما المعترض الحنفي جعل كون رمضان صوم فرض دليلاً على كونه متعيناً من قبل الشارع، وكونه متعيناً من قبل الشارع دليل على الاكتفاء بهذا التعيين وأنه لا يجب تعيينه مرة أخرى، وهذا المثال قريب - إلى حدٍّ ما - من مثال الاعتكاف، السالف الذكر. والله أعلم.

- العكس.

- وقد أورد الحنفية بعد ذكرهم للقلب بقسميه السابقين الكلام على العكس، وقد ذكروا أن العكس على نوعين:

النوع الأول: هو: انتفاء الحكم لانتفاء علته، وعُرِّف بغير ذلك.

ومن البيِّن أن هذا النوع ليس من قوادح الاستدلال أصلاً، فضلاً عن كونه ليس من القلب، بل هو من مسالك إثبات العلة ومرجحاتها - حيث ذكروه - هم وغيرهم من أهل الأصول - عند بيانهم لتلك المسالك، كما ذكروه عند ذكرهم لأحد أقسام القياس، وهو قياس العكس - ومسالكُ العلة مقابلةٌ لنواقضها، وقد بين ذلك علماء الحنفية، لكنهم ذكروا أن مناسبة ذكرهم للعكس بعد القلب أن القلب مقابل للعكس، وذكر مقابل الشيء بعد ذكر الشيء من محسنات الكلام [وبضدها تتبين الأشياء].

ومن ثَمَّ فهذا النوع من العكس ليس من القلب في شيء، فلا يستطرد فيه[1].

---

(١) انظر: الغنية في الأصول (١٦٨)، تقويم الأدلة في أصول الفقه (٣٣٣)، أصول السرخسي (٢/ ٢٢٥)، نهاية الوصول إلى علم الأصول للساعاتي (٢/ ٦٤٨)، كشف الأسرار عن أصول البزدوي للبخاري (٤/ ١٠١-١٠٢).

النوع الثاني: هو أن يرد الحكم إلى خلاف سننه.

وهو أن يكون عكساً يوجب الحكم لا على سنن حكم الأصل، بل على مخالفة حكم الأصل.

وهذا النوع هو المسمى بقلب التسوية، وذكر بعض علماء الحنفية أن هذا النوع ليس بداخل في تعريف العكس، بل هو قسم من أقسام القلب، ولهذا فإن عامة الأصوليين لم يذكروا هذا النوع في العكس وإنما ذكروه في القلب، لكنه لما كان يشبه العكس من حيث إنه ردٌّ للحكم الذي اطَّرَد وإن كان على خلاف سننه أورده البعض تحت العكس[1].

وقد تقدم الكلام عن هذا القادح والخلاف فيه، وأن عامة علماء الحنفية قد ذهبوا إلى رده وتضعيفه، فيُكْتَفى بما سبق.



(١) انظر: تقويم الأدلة في أصول الفقه (٣٣٣)، أصول السرخسي (٢/ ٢٢٦)، نهاية الوصول إلى علم الأصول للساعاتي (٢/ ٦٤٨)، كشف الأسرار عن أصول البزدوي للبخاري (٤/ ١٠٢)، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٢/ ٣٩٨).

المبحث الثالث

قلب الدليل في الكتاب والسنة.

ويشتمل على توطئة ومطلبين:

❖ **المطلب الأول: قلب الحجج والأدلة في الكتاب والسنة.**

❖ **المطلب الثاني: قلب الألقاب في الكتاب والسُّنَّة.**

❊ ❊ ❊

القرآن الكريم هو حبل الله المتين، ونوره المبين، وهو الذكر الحكيم، والصراط المستقيم فلا تزيغ به الأهواء، ولا تتشعب معه الآراء، من تركه من جبَّار قصمه الله، ومن ابتغى الهدى في غيره أضله الله: ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ﴾ [فُصِّلَت: ٤٢] فصلت: .

أنزله الله تعالى على صفوة خلقه، وخاتم رسله ﷺ، ليخرج الناس من الظلمات إلى النور، ومن الضلال إلى الهدى، فهو الحجة الباهرة، والمعجزة الخالدة: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿١٤٩﴾﴾ [الأنعَام: ١٤٩].

ولقد جاء هذا الكتاب العظيم بأوضح الحجج البالغات، وأتم البراهين النيِّرات، التي تجلِّي الحق وتعليه، وتمحق الباطل وترديه، فإذا هو مدموغ زاهق زائل.

﴿بَلْ نَقْذِفُ بِٱلْحَقِّ عَلَى ٱلْبَٰطِلِ فَيَدْمَغُهُۥ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌۚ﴾ [الأنبياء: ١٨].

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُم بُرْهَٰنٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا ﴿١٧٤﴾﴾ [النِّسَاء: ١٧٤].

وإن من أعظم الحجج التي جاء تقريرها في كتاب الله ما جاء فيه من

الردود الكثيرة على أهل الباطل، والكشف عن أصول شبههم وحججهم، كحجج الملحدين، ومنكري البعث، والمحتجين بالقدر على المعاصي، والمنكرين لبشرية الأنبياء، ونحو ذلك.

ولما كان (الجواب بالقلب) من أقوى أنواع الرد التي تُبْطَل بها الحجج، ومن أقواها أثراً على الخصوم، فقد جاء في الكتاب والسنة ذكر قلب الدليل على الخصم في مواضع عديدة وجاء فيهما أيضاً ذكر طريقة نقض الدليل والقول بموجبه المقاربين للقدح بالقلب، كما جاء فيهما ذكر قلب الألقاب أيضاً، وفيما يلي بيان بعض ما تبين للباحث اندراجه في القلب من الحجج والألقاب.

***

❑ المطلب الأول: قلب الحجج والأدلة في الكتاب والسنة ❑

ولذلك عدة أمثلة:

١ - فمنها: ما ذكره الله تعالى عن خليله إبراهيم ﷺ في مناظرته لقومه، حيث خوَّفه قومُه من تلك الأصنام والآلهة التي أشركوا بها، فأجابهم - عليه السلام - بقوله: ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَآ أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ عَلَيْكُمْ سُلْطَٰنًا فَأَيُّ ٱلْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِٱلْأَمْنِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨١﴾ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ ﴿٨٢﴾﴾ [الأنعام: ٨١ - ٨٢].

قال ابن القيم ﷺ عن هذه الآية: «وهذا من أحسن قلب الحجة، وجعل حجة المبطل بعينها دالة على فساد قوله، وبطلان مذهبه..»[(١)].

فالمشركون قد خوَّفوه من آلهتهم، وجعلوا التعرض لها وعدم عبادتها

(١) إغاثة اللهفان (٢/ ٢٥٤).

موجباً للخوف، كما جعلوا الشرك بها موجباً للأمن، فعِلَّة الخوف عندهم هي التوحيد! وعلة الأمن عندهم الشرك!.

فما كان من نبي الله ﷺ إلا أن بيَّن لهم أن هذه الحجة والعلة موجبة لنقيض الحكم الذي زعموه، وأن الخوف لازم لهم لا له، والأمن لازم له، فهو قد قلب عليهم الحجة من جهتين:

الأولى: بيانه أن الشرك الذي وقعوا فيه هو الموجب للخوف على التحقيق، وهذا ما ذكره بقوله: ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَآ أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ عَلَيْكُمْ سُلْطَٰنًا﴾ [الأنعام: ٨١].

الثانية: بيانه أن التوحيد الذي حقَّقه هو الموجب للأمن، وهذا ما ذكره بقوله: ﴿...فَأَيُّ ٱلْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِٱلْأَمْنِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨١﴾﴾ [الأنعام: ٨١].

٢ - ومما ورد في كتاب الله من قلب العلل: قوله تعالى عن المنافقين: ﴿يَقُولُونَ لَئِن رَّجَعْنَآ إِلَى ٱلْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ ٱلْأَعَزُّ مِنْهَا ٱلْأَذَلَّ وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَٰكِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٨﴾﴾ [المنافقون: ٨].

فقد جاء في تفسيرها أن رأس المنافقين - عبد الله بن أُبَيّ ابن سلول - قال في غزوة المريسيع - وهي غزوة بني المصطلق - : «والله لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل»[(١)]، فنزلت هذه الآية ردّاً عليه، وبياناً لصاحب العزة.

فالمنافقون قد كنوا بالعزة عن أنفسهم، وبالأذل عن النبي ﷺ وأصحابه، وأثبتوا للأعز حكم الإخراج للأذل، فجاءت الآية في بيان أن العزة إنما تثبت لله ولرسوله وللمؤمنين، فالإذن بالدخول والخروج إنما هو لله

---

(١) انظر: صحيح البخاري (٣/ ١٢٩٦) ح (٣٣٣٠)، صحيح مسلم (٤/ ١٩٩٨) ح (٢٥٨٤)، تفسير الطبري (٢٣/ ٤٠٢)، تفسير ابن كثير (٨/ ١٢٨-١٣٢).

ولرسوله وللمؤمنين، لا لهذا المنافق، فكانت علَّة هذا المنافق (العزة) مقتضية لنقيض حكمه الذي علَّقه عليها.

ولهذا فإن ابن عبد الله بن أبي (وهو عبد الله بن عبد الله بن أُبيّ) لمَّا بلغه كلام أبيه أخذ السيف عندما وصلوا إلى المدينة، وقام على بابها، ثم قال لوالده: أنت تزعم لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجنّ الأعز منها الأذلّ، فوالله لا تدخلها حتى يأذن لك رسول الله ﷺ[١]، وفي رواية: قال لأبيه: «أنت القائل: لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعزّ منها الأذلّ، أما والله لتعرفنّ العزة لك أو لرسول الله، والله لا يؤويك ظله، ولا تؤويه أبدًا إلا بإذن من الله ورسوله»[٢]، ولم يأذن له حتى أذن له النبيﷺ.

كما فهم هذا الانقلاب أسيد بن الحضير , فقال للنبي ﷺ: «فأنت والله يا رسول الله تخرجه إن شئت، هو والله الذليل، وأنت العزيز»[٣].

وهذا المثال قد جعله كثير من الأصوليين من القول بالموجب، وصحح العبادي إيراده ضمن القدح بالقلب[٤].

٣ - وكذلك قوله تعالى عن المنافقين: ﴿وَقَالُواْ لَا تَنفِرُواْ فِي ٱلْحَرِّۗ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّاۚ لَّوْ كَانُواْ يَفْقَهُونَ ﴿٨١﴾﴾ [التوبة: ٨١].

فهم قد جعلوا الخشية من الحر واجتنابه علَّة للقعود عن النفير إلى الجهاد، وذلك في غزوة تبوك، حيث كانت في شدة الحر.

فجاء البيان بأن الخوف من الحر إنما يستوجب الجهاد لا القعود عنه،

---

(١) انظر: تفسير الطبري (٢٣/ ٤٠٤).
(٢) تفسير الطبري (٢٣/ ٤٠٦).
(٣) تفسير الطبري (٢٣/ ٤٠٧).
(٤) الآيات البينات للعبادي (٤/ ١٩٦)، وسيأتي تفصيل ذلك قريباً.

والعلة في ذلك: ﴿قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا﴾، فنار جهنم أشد حرّاً من حرارة الصيف، بل أشد حرّاً من نار الدنيا، والعقل السليم يوجب المصير إلى الحر الخفيف إذا لم يمكن مجانبة الحر الشديد المحرق إلا به، فصار هؤلاء (كالمستجير من الرمضاء بالنار)، بل هم المستجيرون من الرمضاء بالنار حقيقةً، فكانت حجتهم موجبةً لنقيض حكمهم، وانقلبت عليهم، ولذا قال تعالى: ﴿لَّوْ كَانُوا يَفْقَهُونَ ﴿٨١﴾﴾ [التوبة: ٨١]. «يقول: لو كان هؤلاء المنافقون يفقهون عن الله وعظَه، ويتدبَّرون آي كتابه، ولكنهم لا يفقهون عن الله، فهم يحذرون من الحرّ أقله مكروهًا وأخفَّه أذًى، ويواقعون أشدَّه مكروهًا، وأعظمه على من يصلاه بلاءً»[1].

٤- كما أن قوله تعالى في ذكر قصة يوسف ﷺ مع إخوته: ﴿قَالُوا فَمَا جَزَٰٓؤُهُۥٓ إِن كُنتُمْ كَٰذِبِينَ ﴿٧٤﴾﴾ [يوسف: ٧٤] إشارة عامة إلى إلزام المخالف بمعتقده ومذهبه، وأنه أقوى في تسليمه بالحكم، وإذعانه له، ولذا قال ابن كثير رحمه الله: «﴿ثُمَّ ٱسْتَخْرَجَهَا مِن وِعَآءِ أَخِيهِ﴾ [يوسف: ٧٦] فأخذه منهم بحكم اعترافهم والتزامهم، وإلزاماً لهم بما يعتقدونه؛ ولهذا قال تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ﴾ [يوسف: ٧٦]، وهذا من الكيد المحبوب المراد، الذي يحبه الله ويرضاه، لما فيه من الحكمة والمصلحة المطلوبة»[2].

٥ - ومما جاء في السنة مما يندرج تحت عموم القلب ما رواه مسلم في صحيحه عن أَنَسِ بن مَالِكٍ قال: كنا عِنْدَ رسول اللَّهِ ﷺ، فَضَحِكَ، فقال: «هل تَدْرُونَ مِمَّ أَضْحَكُ؟» قال: قُلْنَا: الله وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قال: «من مُخَاطَبَةِ الْعَبْدِ رَبَّهُ، يقول: يا رَبِّ، أَلَمْ تُجِرْنِي من الظُّلْمِ؟ قال: يقول: بَلَى، قال: فيقول: فإني لا أُجِيزُ على نَفْسِي إلا شَاهِدًا مِنِّي. قال: فيقول: كَفَى

---

(١) تفسير الطبري (١٤/ ٣٩٩).

(٢) تفسير ابن كثير (٤/ ٤٠١).

بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ شَهِيدًا، وَبِالْكِرَامِ الْكَاتِبِينَ شُهُودًا. قال: فَيُخْتَمُ على فيه، فَيُقَالُ لأَرْكَانِهِ: انْطِقِي، قال: فَتَنْطِقُ بِأَعْمَالِهِ، قال: ثُمَّ يُخَلَّى بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْكَلامِ، قال: فيقول: بُعْدًا لَكُنَّ وَسُحْقًا، فَعَنْكُنَّ كنت أُنَاضِلُ»[(١)].

فهذا العاصي المخاطب لربه قد جعل الدليل المرضي عنده على معصيته: نفسه وأعضاءه، ولعله قد توهم أنها ستشهد له، فجُعِل الدليل والشاهد الذي ارتضاه دليلاً عليه، فانقلبت حجته ومقصوده، وكان ذلك أبلغ في تبكيته مما لو جيء له بشاهد آخر.

٦ - ومما جاء عن الصحابة من ذلك: ما أجاب به سعد بن أبي وقاص وابن عمر ﵄ على من احتج عليهم بقوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ﴾ [البَقَرَة: ١٩٣]: لكي يقاتلا في الفتنة.

فقد روى البخاري في صحيحه عن نَافِعٍ عن بن عُمَرَ ﵄: أنه «أَتَاهُ رَجُلانِ في فِتْنَةِ ابن الزُّبَيْرِ، فَقَالا: إِنَّ الناس ضيعوا، وَأَنْتَ بن عُمَرَ، وَصَاحِبُ النبي ﷺ، فما يَمْنَعُكَ أَنْ تَخْرُجَ؟ فقال: يَمْنَعُنِي أَنَّ اللهَ حَرَّمَ دَمَ أَخِي، فَقَالا: أَلَمْ يَقُلِ الله: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ﴾ [البَقَرَة: ١٩٣]؟ فقال: قَاتَلْنَا حتى لم تَكُنْ فِتْنَةٌ، وكان الدِّينُ لِلَّهِ، وَأَنْتُمْ تُرِيدُونَ أَنْ تُقَاتِلُوا حتى تَكُونَ فِتْنَةٌ، وَيَكُونَ الدِّينُ لِغَيْرِ اللهِ»[(٢)].

وبنحوه قال سعد بن أبي وقاص ﵁[(٣)].

فهذا المحتج قد احتج بالآية على وجوب القتال في تلك الفتنة، فبين له الصحابيان الجليلان أنهما قد حقَّقا مفهومها بقتالهم مع رسول الله ﷺ، وأن حال هذا القائل ومطلوبه يؤول إلى نقيض ما دلَّت عليه الآية التي احتجَّ بها،

(١) أخرجه مسلم (٤/ ٢٢٨٠) ح (٢٩٦٩).
(٢) صحيح البخاري (٤/ ١٦٤١)، ح (٤٢٤٣).
(٣) أخرجه مسلم (١/ ٩٦) ح (٩٦).

بأن تقع الفتنة، ويكون الدين لغير الله، فقلبا استدلاله عليه.

هذا ما يتعلق بالقلب الواضح، وأما ما يتعلق بنقض الدليل، والذي يقرب كثيراً من القلب، فإن أمثلته في الكتاب والسنة متكاثرة، وأكتفي من ذلك بمثال من القرآن ومثال من السنة:

- فأما من القرآن، فكقوله تعالى عن بني إسرائيل: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا نُؤْمِنُ بِمَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَآءَهُۥ وَهُوَ ٱلْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَهُمْ ۗ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنۢبِيَآءَ ٱللَّهِ مِن قَبْلُ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٩١﴾﴾ [البَقَرَة: ٩١].

فهم قد احتجوا على عدم إيمانهم بمحمد ﷺ بأنهم لا يؤمنون إلا بما أنزل عليهم، فجاء نقض هذه الدعوى عليهم بأنهم قد قتلوا الأنبياء الذين أرسلهم الله إليهم، وحرم عليهم قتلهم.

قال الإمام الطبري[1] رحمه الله: «يعني جل ذكره بقوله: ﴿قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنۢبِيَآءَ ٱللَّهِ﴾ [البَقَرَة: ٩١] قل يا محمد، ليهود بني إسرائيل - الذين إذا قلت لهم: آمنوا بما أنزل الله قالوا: نؤمن بما أنزل علينا - : لم تقتلون - إن كنتم يا معشر اليهود مؤمنين بما أنزل الله عليكم - أنبياءه؟! وقد حرم الله في الكتاب الذي أنزل عليكم قتلهم، بل أمركم فيه باتباعهم وطاعتهم وتصديقهم؟ وذلك من الله جل ثناؤه تكذيب لهم في قولهم: (نؤمن بما أنزل علينا) وتعيير لهم»[2].

---

(١) هو محمد بن جرير بن زيد بن كثير، أبو جعفر الطبري، الفقيه، المجتهد المؤرخ، المفسر ولد سنة ٢٢٤هـ، وبلغ رتبة الاجتهاد المطلق، وكان له مذهب مستقل، ومن كتبه: جامع البيان في تفسير القرآن، أخبار الأمم والملوك وغيرها، توفي في بغداد سنة ٣١٠هـ.
انظر: وفيات الأعيان (٤/ ١٩١)، سير أعلام النبلاء (١٤/ ٢٦٧).

(٢) تفسير الطبري (٢/ ٣٥٠).

وأما مثال النقض من السنة: فما في الصحيحين أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ ﷺ قال: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قال: «لا عَدْوَى، ولا صَفَرَ، ولا هَامَةَ، فقال أَعْرَابِيٌّ: يا رَسُولَ اللَّهِ، فما بَالُ إِبِلِي تَكُونُ في الرَّمْلِ كَأَنَّهَا الظِّبَاءُ، فَيَأْتِي الْبَعِيرُ الأَجْرَبُ، فَيَدْخُلُ بَيْنَهَا، فَيُجْرِبُهَا؟ فقال: فَمَنْ أَعْدَى الأَوَّلَ؟»[1].

فالأعرابي قد أورد مثاله المذكور والمتضمن أن الاختلاط علة موجبة للعدوى، وسبب مستقل له، وأنها تؤثر بنفسها، فذكر له النبي ﷺ صورة تنقض تعليله، وهي أن العدوى لو سلمت مؤثرة بذاتها للزم أن نتوقف عند البعير الأول الذي أصيب بهذا المرض من غير عدوى، وإلا للزم التسلسل الممتنع[2]، ففي هذا البعير وجد الحكم (الإصابة بالجرب) مع انتفاء العلة (وهي العدوى)، فانتقضت العلة المزعومة، وبطل كونها علة مستقلة موجبة للعدوى بذاتها طرداً وعكساً.

❊ ❊ ❊

❑ المطلب الثاني: قلب الألقاب في الكتاب والسُّنَّة ❑

لقد جاء في كتاب الله عدة أمثلة لقلب الألقاب التي أطلقها أهل الشرك والنفاق، سواءً في ذلك ألقاب المدح التي تسَمَّوا بها، أو ألقاب الذم التي أطلقوها على أهل الإسلام.

أ - فأما ألقاب الذم التي أطلقوها على أهل الإسلام، فقد جاء القلب فيها على وجهين:

الوجه الأول: بيان أن لقب الذمِّ الذي أطلقه الكفار إنما يتصف به أولئك الكفار دون المؤمنين.

---

(١) أخرجه البخاري (٥/ ٢١٦١) ح (٥٣٨٧)، ومسلم (٤/ ١٧٤٢) ح (٢٢٢٠).

(٢) انظر: فتح الباري (١٠/ ٢٤٢).

ومن ذلك:

١ - قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا كَمَآ ءَامَنَ ٱلنَّاسُ قَالُوٓا أَنُؤْمِنُ كَمَآ ءَامَنَ ٱلسُّفَهَآءُ أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلسُّفَهَآءُ وَلَٰكِن لَّا يَعْلَمُونَ ﴿١٣﴾﴾ [البَقَرَة: ١٣].

ومرادهم بالناس هنا: رسول الله ﷺ، والمؤمنون الذين آمنوا به[١].

فوصفوهم بالسَّفه، «والسفيه: الجاهل، الضعيفُ الرأي، القليلُ المعرفة بمواضع المنافع والمضارّ»[٢].

فمعنى كلامهم: «أنؤمن كما آمَن أهل الجهل، ونصدِّق بمحمد ﷺ كما صدّق به هؤلاء الذين لا عقولَ لهم ولا أفهام؟»[٣].

فبيَّن الله تعالى كذب دعواهم، وانقلاب وصف الذم عليهم، فقال: ﴿أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلسُّفَهَآءُ وَلَٰكِن لَّا يَعْلَمُونَ ﴿١٣﴾﴾ [البَقَرَة: ١٣].

قال الإمام الطبري رحمه الله: «وهذا خبرٌ من الله تعالى عن المنافقين - الذين تقدم نعتُه لهم، ووصفُه إياهم بما وصفهم به من الشك والتكذيب - أنَّهم هُم الجُهَّال في أديانهم، الضعفاء الآراء في اعتقاداتهم واختياراتهم التي اختاروها لأنفسهم، من الشكّ والريْب في أمر الله وأمر رسوله وأمر نبوته، وفيما جاء به من عند الله، وأمر البعث، لإساءَتهم إلى أنفسهم بما أتَوْا من ذلك وهم يحسبون أنَّهم إليها يُحْسِنون، وذلك هو عَيْنُ السَّفه، لأن السفيه إنما يُفسد من حيث يرى أنه يُصلحُ، ويُضيِّع من حيث يَرى أنه يحفظ، فكذلك المنافق: يَعصي رَبَّه من حيث يرى أنه يطيعُه، ويكفرُ به من حيث يرى أنه يُؤمن به، ويسيء إلى نفسه من حيث يحسب أنه يُحسن إليها»[٤].

---

(١) انظر: تفسير الطبري (١/ ٢٩٢).
(٢) تفسير الطبري (١/ ٢٩٣).
(٣) تفسير الطبري (١/ ٢٩٣).
(٤) تفسير الطبري (١/ ٢٩٤-٢٩٥).

٢ - ومن ذلك ما جاء في محاورة موسى ﷺ لفرعون، حيث قال فرعون عن موسى: ﴿إِنَّ رَسُولَكُمُ ٱلَّذِىٓ أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ ﴿٢٧﴾﴾ [الشُّعَرَاء: ٢٧]، فأجاب نبي الله موسى عليه، بما يتضمن قلب هذا اللقب عليه، حيث قال ﴿قَالَ رَبُّ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَآ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٢٨﴾﴾ [الشُّعَرَاء: ٢٨]، أي فأنتم لم تقروا بربوبيته، فكنتم لا تعقلون، والذي لا يعقل هو المجنون.

ففرعون قد رمى نبي الله موسىﷺ بالجنون، وأطلقها دعوى عارية عن الحجة والبرهان، وأما موسى عليه السلام فإنما قلب عليه هذا اللقب بما يتضمن الاحتجاج على مباعدة العقل عن فرعون وقومه، ولزوم الجنون لهم، حيث قال: ﴿قَالَ رَبُّ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَآ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٢٨﴾﴾ [الشُّعَرَاء: ٢٨]: «أي: هو الذي جعل المشرق مشرقًا تطلع منه الكواكب، والمغرب مغربًا تغرب فيه الكواكب، ثوابتها وسياراتها، مع هذا النظام الذي سَخّرها فيه وقدّرها، فإن كان هذا الذي يزعم أنه ربكم وإلهكم صادقًا فليعكس الأمر، وليجعل المشرق مغربًا، والمغرب مشرقًا، كما أخبر تعالى عن ﴿ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِـۧمَ فِى رَبِّهِۦٓ أَنْ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّىَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا۠ أُحْىِۦ وَأُمِيتُ ۖ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِى بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِى كَفَرَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴿٢٥٨﴾﴾ [البَقَرَة: ٢٥٨]»[١]. بل إن فرعون وأسلافه الفراعنة لم يجاوز ملكهم عريش مصر، فلم يملكوا شيئاً من الأقطار المجاورة له، فضلاً عن المشرق والمغرب، فتبين لهم عندها أن موسى ﷺ إنما دعاهم لعبادة الملك الذي يملك الملوك، ويملك الأقطار، ويملك كل شيء[٢]، ولذا فإن فرعون لما سمع هذه الحجج الباهرة انقطع أمره، ولم يجد ما يجابه به نبي الله ﷺ إلا طريق التعسف

---

(١) تفسير ابن كثير (٦/ ١٣٩).

(٢) انظر: تفسير القرطبي (١٩/ ٣٤٤-٣٤٥).

والتعذيب، فقال بعدها: ﴿قَالَ لَئِنِ ٱتَّخَذْتَ إِلَٰهًا غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ ٱلْمَسْجُونِينَ ﴿٢٩﴾﴾ [الشُّعَرَاء: ٢٩].

الوجه الثاني: بيان أن اللقب الذي أطلقوه على أهل الإيمان إنما يقتضي المدح، لا الذم، وذلك إذا حمل على وجهه الصحيح، فمن ذلك:

١ - قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمُ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱلنَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌۚ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَّكُمْ يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْۚ وَٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٦١﴾﴾ [التوبة: ٦١].

وهذه الآية نزلت في جماعة من المنافقين يؤذون رسول الله ﷺ، ويعيبونه، ويقولون ما لا ينبغي، ويقولون: نقول ما شئنا، ثم نأتيه فننكر ما قلنا، ونحلف، فيصدقنا بما نقول، فإنما محمد أُذُنٌ سامعةٌ، يسمع من كل أحدٍ ما يقول، فيقبله ويصدِّقه[(١)].

يقال: (رجلٌ أذنٌ): إذا كان يسمع مقال كل أحد.

فهم قد وصفوا رسول الله ﷺ بأنه (أُذُن)، وأرادوا بهذا التلقيب ذم النبي ﷺ، ووصفه بالسذاجة وعدم التبيُّن والتثبت والتمحيص، فردَّ الله عليهم بقوله: ﴿قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَّكُمْ يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْۚ وَٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٦١﴾﴾ [التوبة: ٦١] أي أنه ﷺ أذن خيرٍ لا أذن شرّ، أي يسمع الخير ولا يسمع الشر.

فبيَّن أن هذا الوصف (التصديق لمن كلَّمه) إنما يختص بالمؤمنين الصادقين، دون المنافقين الكاذبين[(٢)]، وإذا ما حمل على هذا كان وصف مدحٍ وثناء، لا ذمٍّ وعيب، فانقلب هذا التلقيب عليهم.

---

(١) انظر: تفسير الطبري (١٤/ ٣٢٤)، تفسير البغوي (٤/ ٦٧)، تفسير القرطبي (٨/ ١٩٢)، تفسير ابن كثير (٤/ ١٧٠).

(٢) انظر: تفسير الطبري (١٤/ ٣٢٦-٣٢٧)، تفسير البغوي (٤/ ٦٧).

قال الطيبي ﷺ عن هذه الآية: «كأنه قيل: نعم، هو أذن كما قلتم، إلا أنه أذن خير، لا أذن شر، فسلم لهم قولهم فيه، إلا أنه فُسِّر بما هو مدح، وإن كان قصدوا بذلك المذمة»[١].

٢ - ومن ذلك أيضاً ما جاء في ذم أهل الشام لعبد الله بن الزبير ﷺ، وتعييره بأنه: (ابن ذات النطاقين) جاعلين هذا اللقب والتكنية لقب ذم وعيب.

فقد جاء في الصحيح: عَنْ وَهْبِ بن كَيْسَانَ قال: (كان أَهْلُ الشام يُعَيِّرُونَ ابن الزُّبَيْرِ، يَقُولُونَ: (يا بن ذَاتِ النِّطَاقَيْنِ)، فقالت له أَسْمَاءُ: (يا بُنَيَّ، إِنَّهُمْ يُعَيِّرُونَكَ بِالنِّطَاقَيْنِ، هل تَدْرِي ما كان النِّطَاقَانِ؟ إنما كان نِطَاقِي شَقَقْتُهُ نِصْفَيْنِ، فَأَوْكَيْتُ قِرْبَةَ رسول اللَّهِ ﷺ بِأَحَدِهِمَا، وَجَعَلْتُ في سُفْرَتِهِ آخَرَ) قال: (فَكَانَ أَهْلُ الشام إذا عَيَّرُوهُ بِالنِّطَاقَيْنِ يقول: أَيْهَا وَالإِلَهِ، تِلْكَ شَكَاةٌ ظَاهِرٌ عَنْكَ عَارُهَا[٢])[٣].

ولما قتل الحجاجُ عبد الله بن الزبير - ﷺ وعن أبويه - . . . دخل على أمه أسماء ﷺ، فقال: (كَيْفَ رَأَيْتِنِي صَنَعْتُ بِعَدُوِّ اللَّهِ) قالت: (رَأَيْتُكَ أَفْسَدْتَ عليه دُنْيَاهُ، وَأَفْسَدَ عَلَيْكَ آخِرَتَكَ، بَلَغَنِي أَنَّكَ تَقُولُ له: يا بن ذَاتِ النِّطَاقَيْنِ، أنا والله ذَاتُ النِّطَاقَيْنِ، أَمَّا أَحَدُهُمَا فَكُنْتُ أَرْفَعُ بِهِ طَعَامَ رسول الله ﷺ، وَطَعَامَ أبي بَكْرٍ من الدَّوَابِّ، وَأَمَّا الآخَرُ فَنِطَاقُ الْمَرْأَةِ التي لا تَسْتَغْنِي عنه. . .)[٤].

---

(١) مرقاة المفاتيح (١١/ ١٤٩).

(٢) شطر بيت لأبي ذؤيب الهذلي، صدره: (وعيرها الواشون أني أحبها)، انظر: غريب الحديث لابن قتيبة (٢/ ٤٣٨)، معجم الأدباء (٣/ ٣٠٩)، فتح الباري (٩/ ٥٣٣)، وقال ابن قتيبة في غريب الحديث: «ولست أدري أخذ ابن الزبير هذا من أبي ذؤيب، أم ابتدأها هو، أو هي كلمة مقولة».

(٣) أخرجه البخاري (٥/ ٢٠٦٠) ح (٥٠٧٣).

(٤) أخرجه مسلم (٤/ ١٩٧١) ح (٢٥٤٥).

فالحاصل أن هذا اللقب إنما أراد به الحجاج وأهل الشام الذم والتعيير، فبيَّن لهم عبد الله وأمه ﵄ أنه إنما يقتضي المدح والثناء، وبهذا ينقلب التلقيب عليهم.

ب - وأما قلب ألقاب المدح التي تسَمَّوا بها، فقد جاء في القرآن على وجهين أيضاً:

الوجه الأول: بيان أن من تسمَّى بها من الكفار والمنافقين فإنما يستحقُّ نقيضها.

وهذا في مثل قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴿١١﴾ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِن لَّا يَشْعُرُونَ ﴿١٢﴾﴾ [البَقَرَة: ١١ - ١٢].

فقلب لقب (المصلحين) عليهم، وبين أنهم الأحرى والأحق بنقيضه، وأنهم ﴿هُمُ الْمُفْسِدُونَ﴾.

الوجه الثاني: بيان أن لقب المدح إنما يستحقه أهل الإسلام والإيمان، دون أولئك الكفار.

وهذا من مثل قوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ لَئِن رَّجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٨﴾﴾ [المنَافِقون: ٨]، وقد تقدم[1]، وفيه بيان للأحق بلقب (الأعز) وأنهم المؤمنون، وفيه حصر هذا اللقب على أهل الإيمان، بدليل تقديم الخبر في قوله: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [المنَافِقون: ٨] وإذا انحصر هذا اللقب عليهم لزم المنافقين نقيض هذا اللقب، وأنهم هم الأذلون، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحَادُّونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ فِي الْأَذَلِّينَ ﴿٢٠﴾﴾ [المجَادلة: ٢٠].

---

(١) ذكر هذا المثال فيما سبق من جهة كونه تعليلاً واستدلالاً، حيث جعلوا العزة علة لحكم الإخراج، فقلب ذلك الحكم عليهم، وذكره هنا من باب كون (الأعز) لقباً، فقلب ذلك اللقب.

هذا بعض ما تبين للباحث اندراجه في القلب من الحجج والألقاب الواردة في الكتاب والسنة، ولعل من فتح الله عليه ورزقه مزيد تأمل وتدبر ونظر أن يستخرج من نصوص الوحيين ومن آثار الصحابة أضعافها، والفضل بيد الله يؤتيه من يشاء.



المبحث الرابع

كيفية الجواب عن القدح بالقلب.

المراد بالجواب عن قلب الدليل: أن يدفع المستدلّ اعتراض المعترض ليسلم له أصل استدلاله.

وباستقراء ما ذكره أهل الأصول حول أجوبة القلب يتبيَّن أنها - على سبيل الإجمال - تتنوَّع حسب أمور أربعة:

١ - المختار في قبول القلب.
٢ - المختار في ماهية القلب.
٣ - نوع القلب.
٤ - كل مثال بحسبه.

فأما الأمر الأول: وهو المختار في قبول القلب، فإن المعترض إذا قلب دليلاً على المستدلّ، وكان ذلك المستدلّ لا يرى حجيَّة القلب أصلاً، أو لا يرى حجية ذلك النوع من القلب الذي استخدمه المعترض في قلبه (كقلب المساواة مثلاً)، فإنه من البدهي أن يجيب المعترضُ المستدلّ بأنه لا يرى حجيَّة هذا النوع من القلب أصلاً، فيعود الكلام من الخلاف في المثال بعينه إلى الخلاف في حجية القلب، وسيأتي - في مبحث حجية القلب - الكلام على حجية القلب عموماً، وعلى حجية كل نوع من أنواعه، كما سيأتي أن من أقسام القلب ما لا يتجه في قبوله خلاف، وهما:

١- قلب النصوص (والذي سبق أن غالب تسمية العلماء له: المشاركة في الدليل).

٢- قلب القياس الذي يبين فيه المعترض أن علَّة المستدلّ لا دلالة فيها

على مذهب المستدلّ ولا من وجه.

وسيأتي البيان أيضاً أن غالب القلب الوارد في المباحث العقدية هو من هذا القبيل، خصوصاً قلب النصوص، وعليه فهذا الجواب - بعدم قبول القلب - لا يتوجه إلى القلب الوارد في مباحث العقيدة في عامَّة تطبيقاته، والله أعلم.

وأما الأمر الثاني: وهو المختار في ماهية القلب، فقد سبق بيان الخلاف فيه، وأن جمهور العلماء قد رَجَعوا القلب إلى المعارضة، وعليه فقد جعلوا الأجوبة عن قادح القلب مندرجة ضمن الأجوبة عن المعارضة، باستثناء أمرين:

الأوَّل: هو الجواب بمنع وجود العلَّة، فلا يمكن للمستدلِّ أن يجيب به؛ لأنه التزم وجود العلَّة في استدلاله، فكيف يرجع ويمنعها، فإن منعها منه يكون هدماً لما بناه، ورجوعاً عَمَّا التزمه واعترف بصحته، بخلاف مطلق المعارضة، فإن المستدلّ فيها لم يعلِّل بعلَّة القالب ولا التزمها، فجاز له منعها.

الثاني: قلبُ القلبِ - عند البعض - وقد تقدم بيانه وذكر الخلاف فيه في مبحث ماهيَّة القلب.

وأجوبة المعارضة تختلف حسب نوع المعارضة، إلا أن ما يهمنا هنا هو المعارضة في الفرع، حيث يندرج القلب فيها، وأجوبة المعارضة في الفرع ترجع إلى جوابين، هما:

١ - أن يعترض المستدلّ على السائل بكل ما للسائل أن يعترض به ابتداءً من الأسئلة الواردة على النص أو القياس.

فيتوجه المستدلّ إلى معارضة المعترض بالقدح مستعملاً قوادح الاستدلال عموماً؛ وذلك لأن المعارض أصبح مستدلاً بمعارضته تلك، فيَرِد

عليه ما يَرِد على المستدلّ من الاعتراضات، كفساد الوضع، وفساد الاعتبار، والنقض، والمنع بأنواعه، وغيرها من الأسئلة، باستثناء سؤال منع وجود العلَّة، كما سبق آنفاً.

وهل للمستدل أن يعترض على معارضة السائل بالمعارضة؟

خلافٌ بين الأصوليين، وهي مسألة: (معارضة المعارضة)[(١)]، وهي نظير مسألة: (قلب القلب) السالفة الذكر، ولذلك فقد سبق البيان بأن من جوَّز قلب القلب استدلّ على جوازه بجواز معارضة المعارضة.

٢ - أن يرجِّح المستدلّ ما ذكره على ما ذكره السائل بأي وجه من وجوه ترجيح الأقيسة، ووجوه الترجيح يذكرها العلماء في باب مستقل ضمن مباحث العلَّة في القياس[(٢)]، فإذا لم يستطع المستدلّ الترجيح انقطع.

وعلَّة ذلك أن الرجحان يدفع المساواة المانعة عن العمل، فإذا وجد الرجحان فات المنع وتمَّ غرض المعلل من ثبوت العمل بمقتضى قياسه[(٣)].

وأما من رأى أن القلب إفسادٌ وليس معارضة، فجوابه عنده أن يتكلَّم

---

(١) انظر: البحر المحيط (٥/ ٣٤٢).

(٢) انظر في بيان الترجيح ووجوهه: شرح الكوكب المنير (٤/ ٦١٦-٧٥٢) حيث تكلم على الترجيح بقرابة (١٣٠) صفحة، ثم قال بعدها: «وضابط الترجيح: أنه متى اقترن بأحد متعارضين أمرٌ نقليٌّ أو اصطلاحيٌّ، عامٌّ أو خاصٌّ، أو قرينة عقلية أو لفظية أو حالية، وأفاد زيادة ظنٍّ: رُجِّحَ به، وتفاصيله - أي تفاصيل الترجيح -لا تنحصر» ا.هـ

(٣) انظر في جواب المعارضة في الفرع: المعونة في الجدل للشيرازي (١٥٤، ١٨٤)، البرهان في أصول الفقه (٢/ ٦٨٣)، الواضح في أصول الفقه (٢/ ١٧٨)، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٤/ ١٢٤)، نهاية الوصول في دراية الأصول (٨/ ٣٦٠٧)، شرح مختصر الروضة للطوفي (٣/ ٥٤٢-٥٤٦)، كشف الأسرار عن أصول البزدوي للبخاري (٤/ ١٠٠)، شرح العضد (٣٥٨)، شرح الكوكب المنير (٤/ ٣١٩)، الأسئلة والأجوبة الواردة على القياس وطرق دفعها لمحمد الجهني (٤٤٥).

عليه بما يبطله ليسلم له دليله، فيمنع حكم القالب أو تأثير الوصف فيه، أو غير ذلك، لكن لا يقبل فيه الترجيح، ولا المطالبة بصحة العلَّة في الأصل، ولا يجوز قلبه مرة أخرى، كما تقدم في مسألة قلب القلب[١].

وأما الأمر الثالث: وهو نوع القلب، فإن أجوبة القلب تختلف باختلاف أنواعه:

١ - فأما جواب القلب بحكم مقصود (كما هو في تقسيم البعض للقلب، ويدخل فيه عامَّة الأقسام السالفة الذكر في تقسيم القلب، وهي التي يبيِّن المعترض فيها أن ما ذكره المستدلّ من الدليل يدل له من وجه وعليه من وجه) فجوابه هو ما سبق ذكره في الأمر الثاني، وذلك بأن يتكلم عليه بكل ما يتكلم على العلل المبتدأة، أو يرجِّح ما ذكره على ما ذكره المستدلّ[٢].

٢ - وأما قلب التسوية فجوابه كذلك، بأن يتكلم عليه بكل ما يتكلم على العلل المبتدأة.

ومن الأجوبة التي تختص بقلب التسوية: أن يمنع المستدلّ التسوية لسببٍ ما، كأن يقول في مثال طلاق المكره - والذي سبق بيانه عند الكلام على قلب التسوية - : لا يجوز التسوية بين الإيقاع والإقرار؛ لأن الإقرار يدخله الصدق والكذب، بخلاف الإيقاع، فإنه إذا وُجِد وقع.

وأجاب بعضهم بقوله: إن الحكم الذي ذكرت مصرَّح به، والذي عارضتني به غير مصرَّح به، والمصرح به أولى من غير المصرح، ولهذا فإن الصريح من ألفاظ صاحب الشرع يقدم على غير الصريح[٣].

---

(١) انظر: المنهاج في ترتيب الحجاج (١٧٥)، شرح اللُّمع (٢/ ٩٢٠).

(٢) انظر: الملخص في الجدل (٢/ ٧٤٧-٧٤٨)، المعونة في الجدل للشيرازي (٢٥٩)، الواضح في أصول الفقه (٢/ ٢٧٧)، البحر المحيط (٥/ ٢٩٤).

(٣) انظر في أجوبة قلب التسوية: الملخص في الجدل (٢/ ٧٤٩-٧٥٠)، المعونة في الجدل للشيرازي (٢٦٠)، التمهيد لأبي الخطاب (٤/ ٢١٠)، البحر المحيط (٥/ ٢٩٦).

إلا أن هذا الجواب الأخير راجعٌ إلى الخلاف في قبول قلب التسوية، كما سبق ذكره ضمن الحجج عند ذكر ذلك الخلاف.

٣ - وأما جواب القلب بجعل المعلول علَّة والعلَّة معلولاً فمن ثلاثة أوجه:

١/ أن يبين المستدلُّ أنَّ مثل هذا لا يمنع صحة الدليل، وذلك مثل أن يقول: هذه أمارات بجعل صاحب الشرع، ويجوز أن يجعل صاحب الشرع كل واحد من الحكمين أمارة للآخر.

وحاصل هذا الجواب راجع إلى الخلاف في قبول هذا القلب كما سبق بيان حججهم عند ذكر هذا القسم من القلب.

٢/ أن يتكلم عليه بكل ما يتكلم على العلل المبتدأة.

٣/ أن يرجح ما علل به على القلب[1].

وأجاب الحنفية عنه (وهم ممن قبل هذا القلب): بأن المخلص منه أن يخرج المستدلُّ الكلام بطريق الاستدلال، لا بطريق التعليل، ولكنَّ ذلك إنما يصلح إذا ثبت أن الشيئين نظيران متساويان، فيدل كل واحد منهما على صاحبه[2].

وأما الأمر الرابع من الأمور التي تختلف أجوبة القلب حسبها، فهو: كلُّ مثال بحسبه.

ذلك أن لكل مثالٍ أجوبتَه الخاصَّة التي تختلف من مثال إلى مثال، حسب أدلة ذلك المثال وأوجه الاستدلال والاعتراض فيه، ومسالك العلَّة التي اعتبرها كلٌّ من المستدلِّ والمعترض فيه، والمرجِّحات التي تقوي قول

(١) انظر: المعونة في الجدل للشيرازي (٢٦١)، البحر المحيط (٥/ ٢٩٧).

(٢) انظر: أصول السرخسي (٢/ ٢٢٣)، كشف الأسرار عن أصول البزدوي للبخاري (٤/ ٩٤).

كلٌ منهما، إلى غير ذلك من الأمور التي لا سبيل إلى حصرها، وليس هذا مجال ذكر أجوبة كُلِّ مثال، فذلك مما لا سبيل إلى حصره، والله أعلم.



ملحق: علاقة القلب بغيره من القوادح

سبق الكلام في توطئة هذا الباب عن تداخل قوادح الاستدلال عموماً، وبيان أوجه ذلك التداخل وأهميته، وفي هذا المطلب أبين بعض القوادح المقاربة لقادح القلب، والتي قد تتداخل معه، وذلك أن المستعرض لقوادح الاستدلال - خصوصاً ما كان مختصّاً بالقياس منها - يرى أن بعضها يقارب البعض الآخر، حتى يكاد يكون الفرق بين بعضها وبعض دقيقاً أو غير بيِّن، وقد رأى الباحث أن الكلام على القوادح المقاربة للقلب وتداخله مع بعضها على قدرٍ من الأهمية، وأهميته تظهر من خلال أمور منها:

١- أنه قد يحصل إشكال عند قراءة تعريف القلب وتعريف بعض القوادح المقاربة له كما سيأتي، وقد لا يتبين للقارئ - من أول وهلة - وجه الفرق بينهما، خاصة وأن التنبيه على وجوه الفرق بينها لم يتعرض له إلا القليل من أهل الأصول، ونظراً لأن غالب عمل العلماء هو سرد تلك القوادح سرداً، فإنه قد يظن القارئ أنها متمايزة ومتباينة على وجه التمام، فيبقى الناظر متحيراً بين توهم التمايز التام، وبين قرب التعريفات والحدود، وهذا اللبس إنما ينجلي ببيان تلك العلاقة بين القلب وما قاربه من تلك القوادح.

٢- كما أن أهمية الكلام على هذه العلاقة تظهر عند التطبيق، فعند النظر لبعض الأمثلة في مجال الردِّ والجدل، سواء كانت في المباحث الفقهية أو العقدية، قد يلتبس على الناظر في أي قادح تداخل تلك الردود، حيث تتنازعها عدةٌ من تعريفاتِ القوادح، فعند بيان تلك العلاقة وذلك التداخل، يتبين أن إدخالها تحت قادح ما لا يمنع من إدخالها تحت غيره، حتى لو كان دخولها في بعضها أظهر من الآخر،

إذ المسألة لا تعدو أن تكون مجرد اصطلاح، ولا مشاحَّة في الاصطلاح.

٣- ولا شك أن تحقيق هذا الأمر مما يوسع دائرة الأمثلة لقادح القلب واستعمال العلماء له، خصوصاً ما أورده السلف من ردود على المبتدعة، بل إن ذلك مما يبين دقة ما أورده شيخ الإسلام - في الكلام الذي سيأتي ذكره - من التزامه أنه لا يحتج مبطل بآية أو حديث صحيح على باطله إلا وفي ذلك الدليل ما يدل على نقيض قوله، حيث إن ذلك لا يلزم منه أن يكون مقصوراً على ما ذكره العلماء تحت القلب، بل قد يلتحق ببعض القوادح المقاربة للقلب.

٤- كما أن ما ذكره بعض العلماء من أحكام على الاعتراضات الأخرى يمكن إجراؤها على ما قاربها من الاعتراضات، كما في الأجوبة على الاعتراضات الأخرى المقاربة للقلب، إذ يمكن إجراء بعضها كجواب عن الاعتراض بالقلب عند الغلط في استعماله، خصوصاً حين يستخدم في الباطل فيما يتوهمه أهل البدع في استخدامهم للقلب.

وفيما يلي بيان أهم تلك القوادح المقاربة لقادح القلب، مع بيان تعريفها، والتمثيل لها باختصار واقتصار، ثم بيان أوجه العلاقة والفرق بينها وبين القلب.

والقوادح التي ظهر للباحث مقاربتها للقلب هي: المعارضة، والمنع، وفساد الوضع، والنقض (أو المناقضة)، والقول بالموجب.

أولاً: فساد الوضع.

تعريفه: هو أن يعلّق على العلّة ضد ما تقتضيه[1].

---

(١) المعونة في الجدل للشيرازي (٢٥٠)، التمهيد في أصول الفقه لأبي الخطاب (٤/ ١٩٩).

والبعض عبر بالنقيض، أي: أن يعلق على العلَّة نقيض ما تقتضيه[١]، والبعض عبر بالخلاف[٢]، وبعضهم جعل التعبير بالضد مختصّاً بفساد الوضع، والتعبير بالخلاف مختصّاً بفساد الاعتبار[٣].

ويعضهم جعل فساد الوضع على صورتين:

الصورة الأولى: كون الجامع بين الأصل والفرع ثبت اعتباره بنص أو إجماع في نقيض الحكم.

والصورة الثانية: كون الدليل على هيئة غير صالحة لاعتباره في ترتيب الحكم عليه، كتلقي التخفيف من التغليظ.

فالفرق بين الصورتين أن الصورة الأولى عرفت بالنص والإجماع، والصورة الثانية عرفت من ناحية الأصول، أي العلَّة في القياس.

---

(١) روضة الناظر وجنة المناظر (٢/ ٣٠٢)، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٤/ ٩٠)، شرح العضد (٣٤٣)، شرح الكوكب المنير (٤/ ٢٤٢)، شرح مختصر الروضة للطوفي (٣/ ٤٧٢).

(٢) شرح الكوكب المنير (٤/ ٢٤٢).

(٣) انظر: شرح مختصر الروضة للطوفي (٣/ ٤٧٣).

وفساد الاعتبار - عند من فرَّق بينه وبين فساد الوضع - هو: مخالفة القياس لنص أو إجماع، انظر: نهاية الوصول في دراية الأصول (٨/ ٣٥٧٨)، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٢/ ٣٨١).

وإن كان بعض أهل الأصول والجدل-خاصة من متقدميهم - ذهب إلى عدم التفريق بينهما، انظر: المنتخل في الجدل للغزالي (٤٣٤)مع حاشية المحقق، البحر المحيط (٥/ ٣٢١).

وقد ذكر الأصوليون - عند ذلك - مسألة الفرق بين فساد الوضع وفساد الاعتبار، والعلاقة بينهما، وليس هذا موضع ذكرها، فالشأن فيه يسير، وكما قال الطوفي: «الخلاف في ذلك اصطلاحي لا يضر، وإطلاق كل واحد منهما على الآخر لا ينافي اللغة». شرح مختصر الروضة للطوفي (٣/ ٤٧٣).

والصورة الثانية قد جعلها بعضهم على نوعين:

أحدهما: أن يكون الدليل صالحاً لضد ذلك الحكم.

والثاني: أن يكون الدليل صالحاً لنقيض ذلك الحكم.

فالنوع الأول كتلقي التخفيف من التغليظ، أو التوسيع من التضييق.

والنوع الثاني كتلقي الإثبات من النفي، أو النفي من الإثبات.

وذكر البعض له أقساماً أخرى.

ومن أمثلته: إذا قال المستدلّ الحنفي: القتل العمد كبيرة، فلا يوجب كفارة، قياساً على الزنى وسائر الكبائر.

فيقول المعترض: هذا فاسد الوضع؛ لأن كونه كبيرة يقتضي التغليظ عليه، لا التخفيف عنه، وفي إيجاب الكفارة عليه تغليظ، وفي إسقاطها تخفيف.

وهل فساد الوضع قادح مختص بالقياس؟ قال بذلك بعض أهل الأصول[1]، بينما ذهب بعضهم إلى أنه عامٌّ في الدليل مطلقاً قياساً كان أو غيره[2].

أما بيان علاقة القلب بفساد الوضع فسيأتي ذكرها بعد بيان النقض.

ثانياً: النقض.

ويسميه البعض - خصوصاً الحنفية - بالمناقضة.

---

(١) نزهة الخاطر العاطر (٢/ ٣٠٢).

(٢) نثر الورود على مراقي السعود (٢/ ٥٤٩). وانظر في الكلام على قادح فساد الوضع: البرهان في أصول الفقه (٢/ ٦٦٦-٦٦٩)، التمهيد في أصول الفقه لأبي الخطاب (٤/ ١٩٩)، شرح العضد (٣٤٣-٣٤٤)، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٤/ ٨٩-٩٢)، شرح الكوكب المنير (٤/ ٢٤١-٢٤٥)، شرح مختصر الروضة للطوفي (٣/ ٤٧٢-٤٨٠).

تعريفه: هو وجود الوصف المُدَّعَى علَّة بدون الحكم[١].

فالمراد من النقض أن يذكر المستدلّ قياساً ويدعي فيه علَّةً أوجَبَت ثبوت الحكم في الفرع، فيقصد المعترض إلى إبطال عِلِّيَّةِ ذلك الوصف، فيأتي بمسألة أُخرى وجدت فيها عين علَّة المستدلّ، ولم يوجد فيها الحكم الذي ذكره المستدلّ، فيكون ذلك دالًّا - عند المعترض - على أن ذلك الوصف الذي ذكره المستدلّ لا يصلح أن يكون علَّة للحكم، إذ لو كان علَّة لاطَّردت عليته في كل المسائل.

ومن هنا كان علماء الأصول يبحثون مسألة النقض في ثلاثة مواضع:

١- في قوادح القياس.
٢- وفي مبحث اطراد العلَّة عند ذكرهم لشروط العلَّة، فقد جعل كثيرٌ من الأصوليين اطِّرادَ العلَّة شرطاً لصحتها، وعدمَ اطِّرادها (وهو انتقاضها) دليلاً على فساد التعليل بها[٢].
٣- وربما أفرد البعض لها مبحثاً باسم تخصيص العلَّة (وهو المراد بانتقاضها)[٣]، والشأن في ذلك واحد.

وقد بين شيخ الإسلام أن النقض يَرِد على الحدود، وعلى الأدلة، وعلى

---

(١) تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل لشيخ الإسلام ابن تيمية (١/ ٣٢١)، وانظر: روضة الناظر وجنة المناظر (٢/ ٣١٣)، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٤/ ١٠٧).

(٢) انظر: البرهان في أصول الفقه (٢/ ٥٥٩)، روضة الناظر وجنة المناظر (٢/ ٢٧٦)، شرح مختصر الروضة (٣/ ٣٢٣)، البحر المحيط (٥/ ١٣٥)، شرح الكوكب المنير (٤/ ٥٦)، مذكرة أصول الفقه للشيخ الشنقيطي (٤٧٨).

(٣) انظر الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٣/ ٢٧٤)، تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل لابن تيمية (١/ ٣٢٣).

الشروط، وعلى العلل، وعلى كل قَضِيَّة كلية[١].

وقد أطال أهل الأصول الكلام في الخلاف في تخصيص العلَّة وفي النقض، ومتى يكون قادحاً في العلَّة، وقد رجح شيخ الإسلام ابن تيمية ﷺ أن تخصيص العلَّة لا يجوز إلا لفوات شرط، أو وجود مانع، فإذا انتقضت العلَّة فعلى المستدلّ أن يبين أن صورة النقض اختصت بفوات شرط أو وجود مانع من ثبوت الحكم فيها، بخلاف الفرع، فإنَّه ليس فيه المانع الموجود.

قال شيخ الإسلام ﷺ عن هذا القول: إنه«أقرب إلى الإنصاف، وقِلَّة الأسولة والأجوبة، وانضباط الكلام، وهذا القول - في الجملة - قول طوائف من الناس، حتى إن من الناس من يقول: هو قول الأئمة الأربعة، وهو قول عامة الجدليين المتأخرين العراقيين والخراسانيين، حنفيّهم وشافعيّهم وحنبليّهم، وهو أصوب الأقوال، وعليه يحمل ما اختلف من كلام الأئمة»[٢].

ثم ذكر في ذلك «أصلين تَقِفُ اللبيبَ على الحق:

أحدهما: أن العلَّة إذا انتقضت في صورة ليس بينها وبين الفرع فرقٌ - أو ليس بينها وبين نفيه[٣] الصور فرق - فلا يشك لبيب أنها ليست بعلَّة حتى لو كانت منصوصة، للعلم أن النص إنما بين بعض أوصاف العلَّة التي يحتاج إلى بيانها، وترك ذكر النافي لظهوره والعلم به. . . .

الثاني: إذا تخلَّف الحكم عنها في صورة من الصور، لاختصاص تلك الصورة بما ينفي الحكم، فإن ذلك لا يمنع من اقتضائها للحكم في صورة ليس فيها ما ينافي الحكم»[٤].

---

(١) تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل لابن تيمية (١/ ٣٢٢).
(٢) المرجع السابق (١/ ٣٢٤).
(٣) هكذا، ولعل الصواب: بقية.
(٤) المرجع السابق (١/ ٣٢٥-٣٢٦).

ثم ذكر محل الاختلاف بين العلماء في تخصيص العلَّة، وبين أنه قريب يرجع إلى اختلاف في العبارة واختلاف في الاصطلاح، لا يرجع إلى اختلاف في استدلال ولا حكم[١].

ومثال النقض: في مسألة زكاة الحلي:

إذا ما قال المستدلّ - الذي لا يرى زكاة الحلي - :«الحليُّ مالٌ غيرُ نامٍ، فلا زكاة فيه، كثياب البذلة».

فهنا المستدلّ جعل العلَّة في قياسه أن الحليَّ (مالٌ غير نامٍ).

فيعترض المعترض - الذي يرى وجوب زكاة الحلي - بقوله:«هذا ينتقض عليك بالحليِّ المحرم فقد وُجِدَت فيه العلَّة (أنه مالٌ غير نامٍ)، وتخلف الحكم (حيث إن الزكاة تجب فيه باتفاق)، فهذا دليل على بطلان علتك»[٢].

ومما يشار إليه أن القدح بالنقض مما يَرِدُ كثيراً في مباحث العقيدة وردود أهل السنة على مخالفيهم، وهو مما يشير إلى تناقض أهل البدع، حيث يعملون قواعدهم في باب، ويناقضونها في باب آخر.

ومن أبرز أمثلته في العقيدة: ما أجاب به الأئمة عمن أثبت بعض الصفات دون بعض زاعماً أن ما نفاه منها يستلزم التشبيه دون ما أثبته، فإذا أثبت العلم والسمع - مثلاً - ونفى الغضب، بعلَّة أن الغضب من صفات المُحدَثات؛ فإثباته يستلزم التشبيه، فإن قوله هذا ينقض عليه فيما أثبته،

---

(١) المرجع السابق (١/ ٣٢٣-٣٢٦) وانظر - في الكلام على قادح النقض ومسائله وأمثلته والجواب عنه - : البرهان في أصول الفقه (٢/ ٦٣٤)، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٤/ ١٠٧-١١٢)، تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل لابن تيمية (١/ ٣٢١-٢/ ٤٠٠)، البحر المحيط (٥/ ٢٦١)، شرح الكوكب المنير (٤/ ٢٨١).

(٢) شرح الكوكب المنير (٤/ ٢٨٢).

فيقال: دلَّ الشرع والعقل أن العلم والسمع من صفات المُحدَثات كذلك، فإثباتها - على قاعدتك - سيستلزم التشبيه، فعِلَّتُك التي علَّلْت بها نفيك للغضب - وكلٌّ ما نفيته - تنتقض عليك في العلم والسمع وكلٌّ ما أثبته من الصفات فلا تورد شيئاً فيما نفيته إلا انتقض عليك ولزمك فيما أثبته(١).

علاقة القلب بفساد الوضع والنقض.

عند النظر إلى ما تقدم بيانه من معاني هذه القوادح الثلاثة (القلب - فساد الوضع - النَّقض) نرى أن ثمَّة جامعاً مشتركاً يجمع بينها، حتى لا يكاد الناظر إلى بعض تلك التعاريف - خصوصاً تعريفي القلب وفساد الوضع - أن يبدو له فرقٌ بيِّنٌ بينها من بادي الأمر.

فقد سبق تعريف القلب بأنه: أن يعلِّق المعترض (القالب) نقيضَ حكمِ المستدلّ على علَّة المستدلّ بعينها.

أما فسادُ الوضع فقد سبق تعريفُه بأنه: أن يعلِّق المعترض على العلَّة ضدَّ (والبعض يقول: نقيض) ما تقتضيه.

وهذان الحدان متقاربان جِدّاً، لذا ذهب بعض أهل الأصول - كابن المنيِّر وغيره - إلى أن فساد الوضع وفساد الاعتبار ليسا باعتراضين زائدين، ثم بيَّن رجوعهما إلى القلب، أو إلى غيره(٢).

قال ابن إمام الكاملية(٣): «واعلم أن القلبَ يشبه فسادَ الوضع من حيث

---

(١) انظر: التدمرية (٣١-٣٢).

(٢) انظر: البحر المحيط (٥/ ٣٢١)، التحبير شرح التحرير (٧/ ٣٥٦٤).

(٣) هو الفقيه الأصولي الشافعي كمال الدين محمد بن محمد بن عبد الرحمن، المعروف بابن إمام الكاملية، وكنيته أبومحمد، ولد بالقاهرة سنة (٨٠٨هـ)، ودرس فنون العلم على جمع من العلماء، وعرف بالذكاء وصحة الفهم، من مصنفاته: تيسير الوصول =

إنه إثبات نقيض الحكم بعلَّة المستدلّ؛ لأن حاصلَه إبطال وضع القياس المخصوص في إثبات الحكم المخصوص؛ وذلك لأن الجامع الذي يثبت به الحكم قد ثبت اعتباره بنصٍّ أو إجماع في نقيض الحكم، والوصف الواحد لا يثبت به نقيضان»[١].

ولا يبعد عن حَدِّهِما حدُّ النقض، وهو: وجود الوصف المُدَّعَى علَّةً بدون الحكم.

ولو أردنا إيجاد الأمر المشترك بين هذه الثلاثة؛ لوجدنا أنه يتمثل ببيان المعترض أن ما ذكره المستدلّ من دليل أو علَّة فإنَّه ثابت مع نقيض ما ذكره المستدلّ من حكم.

هذا هو الأمر الجامع بينها، ثم ينفرد كل واحد منها بفرق عن غيره بيَّنه بعض أهل الأصول، وخلاصة ما ذكروه في الفرق بينها:

أن النقض هو: ثبوت نقيض الحكم مع وصف المستدلّ، لكنَّ ثبوتَ نقيضِ ذلك الحكم لا يلزم أن يكون بنفس ذلك الوصف (وصف المستدل)، بل يكفي مجرد الاقتران، كما لا يلزم كونه بأصل المستدلّ.

أما فساد الوضع فهو: ثبوت نقيض الحكم مع وصف المستدلّ بذلك الوصف، لكن بأصل غير أصل المستدلّ.

أما القلب فهو: ثبوت نقيض الحكم مع وصف المستدلّ بذلك الوصف وبنفس أصل المستدلّ.

= إلى منهاج الأصول وهو شرح لمنهاج البيضاوي في أصول الفقه، وكذا طبقات الأشاعرة، وله جزء لطيف في التحذير من ابن عربي، فقد كان يصرح بالإنكار عليه حتى رجع إليه كثيرون من معتديه، توفي سنة (٨٧٤هـ).
انظر: الضوء اللامع (٩/ ٩٣)، هدية العارفين (٦/ ٢٠٦).

(١) تيسير الوصول لابن إمام الكاملية (٦/ ٩-١٠).

ومعنى قولهم في فساد الوضع (بذلك الوصف)أي: أن الوصف في فساد الوضع هو الذي أنتج ذلك الحكم المناقض وأثبته، أما في النقض فلا يلزم أن يكون الوصف فيه هو الذي أنتج ذلك الحكم، بل يكفي - في النقض - ثبوت الحكم المناقض لحكم المستدل مع وصف المستدل، سواء كان هذا الحكم المناقض ثبت بذلك الوصف أو بغيره.

ويلاحظ أن تفريقهم بين فساد الوضع والقلب - بأن القلب ما كان بأصل المستدلِّ، وفساد الوضع ما كان بأصل آخر - إنما هو على ما سبق بيانه في مبحث التعريف الاصطلاحي للقلب في ذكر من أضاف إلى تعريف القلب ضابط: ويرده إلى أصل المستدلّ بعينه، وسيأتي - في مبحث ضوابط القلب الصحيح - بيان قولٍ بعض الأصوليين - خلافاً لعامَّتهم - بأنه لا يشترط اتحاد الأصل، فعلى هذا القول فإنَّ حد القلب يكون مطابقاً لحد فساد الوضع.

وعلى ما سبق من التفريق - باعتبار قول عامَّة الأصوليين - يكون فساد الوضع نقضاً وزيادة، ويكون القلب نقضاً وفسادَ وضعٍ مع زيادة، فالقلب - على ذلك - أخصُّ من فساد الوضع، وفسادُ الوضع أخصُّ من النقض[1].

قال المرداوي[2]: «سؤال فساد الوضع نقضٌ خاصٌّ؛ لإثباته نقيض الحكم، فإن ذكر المعترض نقيض الحكم مع أصله...فهو القلب، لكن

---

(١) انظر: شرح العضد (٣٤٣)، أصول الفقه لابن مفلح (٣/ ١٣٥٤)، التقرير والتحبير-ط دار الكتب العلمية (٣/ ٣٤٠)، شرح الكوكب المنير (٤/ ٢٤٣)، حاشية العطار على جمع الجوامع (٢/ ٣٦٧)، تيسير الوصول لابن إمام الكاملية (٦/ ١١)، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٢/ ٣٩٣).

(٢) هو علي بن سليمان بن أحمد بن محمد العلاء المرداوي ثم الدمشقي الصالحي الحنبلي، ويعرف بالمرداوي شيخ المذهب، ولد بمراد سنة (٨٢٠هـ)، ونشأ على طلب العلم والحفظ، ثم انتقل إلى دمشق، وتبحر فيها بالفقه وأصوله، حتى حاز رياسة المذهب، من مصنفاته: الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ومختصره: =

اختلف أصلهما»[١].

وقد بَيَّن الآمدي العلاقةَ بَيْن فساد الوضع والقلب والنقض بطريقة أخرى، حيث قسَّم فساد الوضع إلى أقسام، ثم بَيَّن ما يدخل في القلب من هذه الأقسام وما يدخل في النقض منها، وفي ما يلي بيان لتقسيمه مع بعض الاختصار، خصوصاً فيما لا علاقة له بالقلب:

فقد ذكر الآمدي - في كلامه على فساد الوضع - أن اقتضاء الوصف لنقيض الحكم المرتب عليه على قسمين:

الأول: أن يدَّعي المعترض أن ذلك الوصف مناسب لنقيض الحكم على ما هو إشعار اللفظ.ولذلك حالتان:

١- أن يكون الوصف مناسباً لنقيض الحكم من الجهة التي تمسك بها المستدلّ، فهذا يلزم عليه أنَّ وصف المستدلّ غير مناسب لحكمه.
وحاصل هذا القسم يرجع إلى: القدح في المناسبة، وعدم التأثير.

٢- أن يكون الوصف مناسباً لنقيض الحكم من جهة أخرى (غير الجهة التي تمسك بها المستدلّ)، فهذا لا يلزم منه أن وصف المستدلّ غير مناسب لحكمه، بل قد يكون مناسباً لحكمه من الجهة التي تمسك بها.
وحاصل هذا القسم يرجع إلى: الاشتراك في الدلالة[٢].

الثاني: أن يدَّعي المعترض أن ذلك الوصف قد اعتبر في نقيض الحكم في صورةٍ ما.

= التنقيح، والتحبير في شرح التحرير، توفي سنة (٨٨٥هـ).
انظر: الضوء اللامع (٥/ ٢٢٥).

(١) التحبير شرح التحرير (٧/ ٣٥٦٣).

(٢) وقد سبق - في مبحث أسماء الاعتراض بالقلب - البيان بأن الاشتراك في الدليل اسم من أسماء الاعتراض بالقلب.

ولذلك حالتان:

١- أن يكون الوصف اعتُبِر في نقيض الحكم من الجهة التي تمسك بها المستدلّ، فهذا يمنع اعتبار ذلك الوصف في حكم المستدلّ.

وسبب ذلك: أنه يمتنع اعتباره في جهة واحدة في حكمين متقابلين.

وحاصل هذا القسم يرجع إلى سؤال القلب، سواء كان اعتبار الوصف في نقيض الحكم متفقاً عليه، أو أثبته المعترض بالدليل.

وذكر الآمدي أن هذا القسم قد يشتبه بسؤال النقض من وجه آخر، حيث إنَّا قد وجدنا العلَّة في صورةٍ مع انتفاء الحكم، لكن مع زيادة، وهي كون العلَّة في صورة النقيض هي علَّة النقيض.

٢- أن يكون الوصف اعتُبِر في نقيض الحكم من جهة أخرى (غير الجهة التي تمسك بها المستدلّ)، فهذا لا يقدح في حكم المستدلّ من جهته؛ لأنه يجوز أن يعتبر الوصف الواحد في حكمين متقابلين أن يكون من جهتين، كالصلاة في الدار المغصوبة[(١)].

كما بين الآمدي - وغيره من أهل الأصول - في تقريره لقادح القلب التقارب بين بعض أقسام القلب وبين فساد الوضع، وذلك عندما تكلَّم على قلب الدليل الذي يبين فيه المعترض أن ما ذكره المستدلّ من الدليل لا يدل له، وهو دليل عليه - وقد سبق بيانه والتمثيل له في مبحث أقسام القلب - فقد قال الآمدي عن هذا النوع من القلب: «وهذا النوع من القلب وإن دل على مذهب المعترض، فهو شبيه بفساد الوضع من حيث إنه لا يدل على مذهب المستدلّ»[(٢)].

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٤/ ٩٠-٩١) بتصرف.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٤/ ١٣٠-١٣١)، وانظر: شرح الكوكب المنير (٤/ ٤٤٣).

وقد بين بعض الحنفية علاقة فساد الوضع بالقلب حسب ما ذكروه في تقريرهم للقلب ولأقسامه، والذي سبق بيانه، حيث عبَّروا عن النوع الثاني من القلب عندهم بأنه: (جعل الوصف شاهداً على المستدلّ بعد كونه شاهداً له)، وقرَّروا أن هذا القلب إنما يتأتى بزيادة وصف، وجعلوا هذه الزيادة تفسيراً للحكم لا تغييراً له، فهم قد جعلوا هذه الزيادة من الفوارق بين القلب وفساد الوضع، حيث إن فساد الوضع لا ترد فيه هذه الزيادة في الوصف[1].

كما بينوا العلاقة بين النقض، وبين المعنى الأول الذي ذكروه للقلب، وهو القلب بجعل المعلول علَّة والعلَّة معلولاً، وذلك أن المعترض لمَّا جعل علَّة المستدلّ حُكماً، فإنه يتحقق فيها أنها وجدت ولم يوجد معها الحكم، وهذا هو معنى النقض بعينه[2].

ولقرب تعريف فساد الوضع بتعريف القلب فإن من العلماء من رد تفسير فساد الوضع إلى القلب[3].

ثالثاً: القول بالموجب.

ذهب أهل الأصول - في تعريفهم للقول بالموجب - إلى قولين معروفين، والخلاف في هذين القولين مبني على اختلاف ضبط (الموجب) بكسر الجيم أو فتحها:

١/ فالقول الأول في تعريفه: أن القول بالموجب هو:

تسليم الدَّليلِ مع منع المدلول.

وقيل: تسليم المعترضِ دليلَ المستدلِّ مع بقاء النِّزاع في الحكم، وذلك

---

(١) انظر: التقرير والتحبير-ط دار الكتب العلمية (٣/ ٣٥٤).

(٢) التقرير والتحبير-ط دار الكتب العلمية (٣/ ٣٥٢).

(٣) انظر: أصول الفقه لابن مفلح (٣/ ١٣٥٥).

بجعل الدليل الذي سلمه ليس هو محل النـزاع.

وهذا التعريف مقول عند الضبط بكسر الجيم (القول بالموجِب).

٢/ والقول الثاني في تعريفه: أن القول بالموجب هو:

تسليم مقتضى الدليل مع دعوى بقاء الخلاف.

وهذا التعريف مقول عند الضبط بفتح الجيم (القول بالموجَب)[١].

وعرفه بعض الحنفية بأنه: التزام ما رام المعلل التزامه بتعليله[٢].

وعرفه أبو الحسين البصري المعتزلي بقوله: «هو أن يُمكِّن الخصم أن يقول بالحكم الذي علقه القائس، فيعلم أن العلَّة ما دلت على موضع الخلاف»[٣].

وعلى كل التعاريف فالقول بالموجب يكون بأن يظن المعلِّل (المستدلّ) أن ما أتى به من دليل مستلزم لمطلوبه من حكم المسألة المتنازع فيها، مع كونه - في نظر المعترض - غير مستلزم، فلا ينقطع النـزاع بتسليمه، وعلى هذا فحقيقة القول بالموجب: بيان انحراف الدليل عن محل النـزاع.

وقد قسَّمه أهل الأصول إلى عدة أقسام، لا يتسع المجال لذكرها.

كما تكلموا في إبطاله للعلَّة، وهل هو قادح فيها، وذكروا خلافاً في ذلك.

قال أبو حامد الغزالي: «وفي بطلان العلَّة به[أي القول بالموجب] خلافٌ لفظي، إذ لا شك في فساده بالنسبة إلى غرض المسؤول، إذ ليس

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة (٣/ ٥٥٥)، شرح الكوكب المنير (٤/ ٣٣٩)، مذكرة أصول الفقه للشنقيطي (٥٢١).

(٢) أصول السرخسي (٢/ ٢٦٦).

(٣) المعتمد (٢/ ٢٨٣).

دليلاً في محل السؤال، ولا خفاء أن العلَّة لا تنخرم بالقول بالموجب»[1].

ومن ألطف ما مثلوا به: ما ذكروه من قوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ لَئِن رَّجَعْنَآ إِلَى ٱلْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ ٱلْأَعَزُّ مِنْهَا ٱلْأَذَلَّ ۚ وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَٰكِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٨﴾﴾ [المنافقون: ٨].

فقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ جواب لقول المنافقين: ﴿لَيُخْرِجَنَّ ٱلْأَعَزُّ مِنْهَا ٱلْأَذَلَّ﴾، فإن المنافقين كَنَّوا بالأعز عن فريقهم، وبالأذلِّ عن فريق المؤمنين، وأثبتوا للأعز الإخراج، فأثبت الله تعالى - في الردِّ عليهم - صفةَ العِزَّة لله ولرسوله وللمؤمنين، أي: فإذا كان الأعز يخرج الأذل فأنتم المُخرَجون (بفتح الراء).

ومن أمثلته من القياس ما ذكروه في مسألة القصاص بالمُثَقَّل.

فقد ذهب الحنفية إلى أنه لا يُقتص من القاتل إذا ما قتل بالمثقل.

وذهب بعض الفقهاء إلى القصاص بالمثقل.

فإذا قال المستدلّ الذي يرى ثبوت القصاص بالمثقل: القصاص بالمثقَّل قتلٌ بما يقتل غالباً لا ينافي القصاص، فيجب القصاص فيه قياساً على الإحراق بالنار.

فيقول المعترض الحنفي: سلمنا عدم المنافاة بين القتل بمثقل وبين ثبوت القصاص، ولكن لِمَ قلت إن القتل بمثقَّل يستلزم القصاص، وذلك هو محل النزاع، ولم يستلزمه دليلك، وهو العلَّة التي هي قوله: قتلٌ بما يقتل غالباً لا ينافي القصاص.

فحاصل قول المعترض: سلمنا بقولك (لا ينافي القصاص)، لكن هذا ليس محل النزاع، إنما النزاع في: هل يوجب القصاص؟

---

(١) المنتخل في الجدل للغزالي (٤٤٠).

وقد ذكر جمعٌ من أهل الأصول أن هذا القادح من أحسن وجوه الاعتراضات، كما بيَّنوا أن أكثر الاعتراضات الواردة على النصوص ترجع إليه؛ لأن النَّصَّ إذا ثبت فلا يمكن ردُّه، فلا يرد عليه سؤالٌ إلا وحاصله يرجع إلى تسليم النص ومنع لزوم الحكم منه.

والقول بالموجب لا يختص بدليل القياس، بل يرد على النصوص وعلى العلل، وإذا توجه على العلل فإنه - على التحقيق - يُبْطِل العلَّة في محل النزاع[١].

العلاقة بين القلب وبين القول بالموجب

من الممكن أن نُبيِّن أوجه هذه العلاقة من خلال النقاط التالية:

١ - التقارب بين حَدَّيهما.

فبالنظر إلى حَدِّ القول بالموجب، يتبين أنه ينطبق على مفهوم قلب الدليل، أو على الأقل يتقارب مع بعض أقسام القلب، خاصة القسم الأول (الذي يبين المعترض فيه أن ما ذكره المستدلّ من الدليل لا دلالة فيه على مذهب المستدلّ ولا من وجه، بل يدل عليه)، فهذا القسم يصدق عليه أن المعترض قد سلم دليل المستدلّ مع بقاء النزاع في المسألة، وحتى القسم الثاني الذي يسلم المعترض فيه أن ما ذكره المستدلّ من الدليل يدلُّ له من وجه ويدلُّ عليه من وجه، فإنه قد يصدق عليه حد القول بالموجب (أن المعترض قد سلَّم دليل المستدلّ ومنع مدلوله)؛ لأن المعترض وإن كان قد سلَّم أن هذا الدليل يدل للمستدلّ من وجه، إلا أنه بين أنه يدل عليه من وجه

(١) لبيان القول بالموجب وأنواعه انظر: أصول السرخسي (٢/ ٢٦٦)، التمهيد لأبي الخطاب (٤/ ١٨٦)، المعونة في الجدل للشيرازي (٢٤٦)، البحر المحيط (٥/ ٢٩٧-٣٠٢)، شرح مختصر الروضة (٣/ ٥٥٥-٥٦٤)، شرح الكوكب المنير (٤/ ٣٣٩-٣٤٩)، مذكرة أصول الفقه للشيخ الشنقيطي (٥٢١-٥٢٥).

آخر، فسقط الدليل لتعلق النقيضين عليه، فتحصَّل أن المعترض منع مدلول دليل المستدلّ.

ولهذا قال العبادي الشافعي في كلامه على القول بالموجب: «قوله[أي الماتن]: (وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع) قد يُنظَر فيه بأنه صادق بالقلب، حيث كان معه تسليم للصحة، إذ فيه حينئذٍ تسليم للدليل مع بقاء النزاع، واشتماله على زيادة لا ينافي ذلك، إلا أن يزعَم أنه أعم من القلب، فليُتَأمَّل»[1].

٢ - وجود أمثلةٍ ذكرها البعض ضمن مبحث القلب، ومثل بها غيرهم في مبحث القول بالموجب.

فتنازعُ تلك الأمثلة بين هذين النوعين من القدح مشعر بتقاربهما وتداخلهما.

ومن تلك الأمثلة: مسألة اشتراط تعيين النية للصوم في رمضان، وقد سبق بيانها في مبحث تقسيم القلب عند الحنفية، حيث إن عامة من ذكر هذا المثال قد أورده ضمن مبحث القلب، إلا أن البعض قد مثل به في مبحث القول بالموجب[2].

وبيان ورود القول بالموجب في هذه المسألة: فيما إذا قال المستدلّ الذي يرى لزوم تعيين النية في صوم رمضان: صومُ فرضٍ فيشترط فيه التعيين، فيقول المعترض الحنفي: أقول بموجب الدليل، أي بلزوم التعيين في صوم رمضان، لكن الخلاف: بم يحصل هذا التعيين، فأنا أرى أنه قد حصل التعيين من الشرع فلا يحتاج إلى نية أخرى من العبد.

---

(١) الآيات البينات للعبادي (٤/ ١٩٧).

(٢) كابن الهمام الحنفي، انظر: التقرير والتحبير-ط دار الكتب العلمية (٣/ ٣٢٥).

٣ - عكس ما تقدم، وهي أمثلةٌ ذكرها البعض ضمن مبحث القول بالموجب، وجوز البعض إدراجها ضمن مبحث القلب.

ومن ذلك: ما تقدم التمثيل له في القول بالموجب من قوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ لَئِن رَّجَعْنَآ إِلَى ٱلْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ ٱلْأَعَزُّ مِنْهَا ٱلْأَذَلَّ وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَٰكِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٨﴾﴾ [المنافقون: ٨].

قال العبادي الشافعي بعد بيانه لوجه إيرادها في القول بالموجب: «ولقائل أن يقول: ما في الآية من قبيل القلب؛ لِصِدْقِ معنى القلب عليه، فليتأمل الجواب»[١].

ولهذا التقارب بين هذين القادحين فإن البعض أورد القلب والقول بالموجب ضمن باب واحد[٢]، كما بَيَّن البعضُ أن كثيراً من الاعتراضات الواردة على النصوص ترجع إلى القول بالموجب[٣]، فقلب أدلة النصوص داخل فيما يرجع إلى القول بالموجب.

والذي يَتَحَصَّل مما سبق أن العلاقة بينهما هي أن القول بالموجب أعمُّ من القَلْب من بعض الوجوه.

فهما يشتركان في معنى كُلِّي، ألا وهو: بَيَانُ المُعتَرض أن ما ذكره المستدلّ من الدليل لا يدل على مذهب المستدلّ، بل يدل على حكم آخر، سواء في تلك المسألة، أو في مسألة أخرى.

وينفرد القلب عن القول بالموجب بأنه: بيان المعترض أن ما ذكره المستدلّ من الدليل لا يدل على مذهب المستدلّ، بل يدل على حكم آخر

(١) الآيات البينات للعبادي (٤/ ١٩٦).
(٢) انظر: المعتمد لأبي الحسين البصري (٢/ ٢٨٢).
(٣) البحر المحيط (٥/ ٢٩٩).

في نفس المسألة. وهذا هو ما أشار إليه العبادي فيما سبق نقله من كلامه[١].

فيكون الفارق بينهما هو الشرط الأول من شروط القلب - والذي سيأتي بيانه في مبحث ضوابط القلب الصحيح - وهو: اتحاد المسألة، حيث يشترط ذلك في القلب، ولا يشترط في القول بالموجب.

وينبني على ذلك أن ما يذكر من أمثلة ضمن مبحث القول بالموجب منها ما يتوجه إيراده في القلب، وذلك كالمثال السابق في قوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ لَئِن رَّجَعْنَآ إِلَى ٱلْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ ٱلْأَعَزُّ مِنْهَا ٱلْأَذَلَّ﴾ [المنافقون: ٨]، وسبق قول العبادي بصدق معنى القلب على هذه الآية.

ومن أمثلة القول بالموجب ما يبعد إيراده ضمن القلب، ومن ذلك ما مثلوا به من قوله تعالى: ﴿قَالُوٓاْ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِيدُونَ أَن تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ ءَابَآؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَٰنٍ مُّبِينٍ ﴿١٠﴾ قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِن نَّحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ ۖ وَمَا كَانَ لَنَآ أَن نَّأْتِيَكُم بِسُلْطَٰنٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ﴿١١﴾﴾ [إبراهيم: ١٠-١١].

فالتقدير أن المشركين استدلوا على عدم اتباعهم للأنبياء بأن الأنبياء بشر مثلهم، وجعلوا هذه العلة موجبة لترك اتِّباعهم، فأجاب الأنبياء بالقول بالموجب، أي إنهم سلَّموا بما ذكروه دليلاً، وذلك حين قالوا: ﴿إِن نَّحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ [إبراهيم: ١١] وخالفوا في الاستدلال، وذلك أنَّ كونهم بشراً غيرُ مانع من اتباعهم، لكنهم لم يجعلوا هذه العلة دالةً على نقيض قول المستدل، فالبشرية - بحدِّ ذاتها - غير مستلزمة للاتباع، إنما المستلزم للاتباع أمور أخرى[٢].

وقد يمكن تقرير العلاقة بين قادح (القلب) و(القلب بالموجب) من وجه

(١) الآيات البينات للعبادي (٤/ ١٩٦).

(٢) انظر هذا المثال في: استخراج الجدال من القرآن الكريم لابن الحنبلي (٧٠-٧١).

آخر، وبيانه: أن أيَّ استدلال يُذكر على مسألةٍ من المسائل فإنه يتضمَّن ثلاثة أمور:

الأول: الدليل (سواء كان نصاً أو علَّة في قياس).

والثاني: الحكم الذي دل عليه هذا الدليل.

والثالث: تحقيق المناط، وذلك بإنزال هذا الحكم على تلك المسألة المعينة.

إذا تقرر ذلك قيل: إن القدح بالقلب يتعلق بالأمر الثاني، بينما القدح بالقول بالموجب يتعلق في عامَّة صوره بالأمر الثالث.

فالدليل أوالعلَّة، إن استنبط منها المستدلّ حكماً فبين المعترض أن ذلك الدليل بعينه يدل على نقيض تلك العلَّة في تلك المسألة: فهذا هو القلب.

وأما إن أقر المعترض أن ذلك الدليل أو العلَّة يدل على ذلك الحكم لكن خالف في تحقيق مناط ذلك الحكم على الأعيان وعلى من يصدق ذلك الحكم فهو القول بالموجب، كما في الآية السالفة: ﴿يَقُولُونَ لَئِن رَّجَعْنَآ إِلَى ٱلْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ ٱلْأَعَزُّ مِنْهَا ٱلْأَذَلَّ﴾ الآية.

هذا حاصل القول في علاقة القلب بالقول بالموجب، وأما ذكر العلاقة بين القلب وبين المعارضة، وكذلك بين القلب وبين المنع فقد تقدم بيانه في مطلب ماهية القلب، وما ذكر فيه من خلاف في كون القلب معارضة أو إفساداً (وهو المنع)، فلْيُراجع هناك.

الفصل الثاني

حجية الاعتراض بالقلب وضوابطه.

ويشتمل على مبحثين:

- **المبحث الأول:** حجية الاعتراض بالقلب.
- **المبحث الثاني:** ضوابط الاعتراض بالقلب وشروطه.



المبحث الأول

مدى حجية القدح بالقلب

توطئة

الكلام على حجية الاعتراض بالقلب يورده غالب علماء الأصول والجدل ضمن تقريرهم لقادح القلب دون أن يخصوا هذا الخلاف بنوع معين من أنواع القلب، فيتوهم من لم ينعم النظر في كلامهم أن هذا الخلاف جارٍ في جميع أنواع القلب، وليس الأمر كذلك.

إذ إن الناظر في كلام الأصوليين على حجية القلب يجد أن الذي اختلفوا فيه إنما هو قسم معين من أقسام القلب، لا جميع أقسامه، وقد آثرت أن أذكر هذا الخلاف بحججه ثم أبين ما يدخل في الاختلاف وما لا يدخل فيه؛ وإنما أخرت ذكر ذلك - وقد كان من حقِّه التقديم - لأن استنباطه ينبني على ذكر كلامهم في هذا الخلاف، إذ من خلاله يتبين النوع الذي قصدوه في خلافهم.

وعلى هذا فيُقَال:

لقد وقع الخلاف بين علماء الأصول والجدل في حجية القلب على قولين:

- **القول الأول: هو إمكان وقوع القلب وقبوله كقادحٍ في العلة.**

وقد ذهب إليه الجمهور من الأصوليين والجدليين، فقبلوه من حيث إنه يشير إلى ضعف الدليل لدلالته على نقيض مذهب المستدل[1].

---

(١) ممن نسبه للجمهور : ابن عقيل الحنبلي كما في الواضح في أصول الفقه (٢/ ٢٧٢)، والجويني كما في التلخيص في أصول الفقه (٣/ ٢٩٧)، والزركشي كما في البحر المحيط (٥/ ٢٩٠)، وغيرهم.

فقد ذكر الشيخ أبو علي الطبري الشافعي[١] في أصوله: «أن القلب من ألطف ما يُسْتعمل، وأنه سؤال حسن»[٢].

وقال الشيخ أبو علي العكبري الحنبلي عن القلب: «هو من ألطف الأسولة»[٣].

ومما احتج به أصحاب هذا القول ما يلي:

الحجَّة الأولى: أن القلب معارضة صحيحة؛ لأن المستدل لا يمكنه أن يجمع بين الحكمين (حكمه وحكم القالب) ويُعَلِّقَهُما على علته، وإذا كان كذلك كانا متعارضين، وكان ذلك بمنـزلة المعارضة من أصل آخر، ففي المعارضة لما تعذر الجمع بين حكم الأصلين في الفرع كانا متعارضين، فكذلك في القلب، فإنه لمَّا تحقَّق اشتمال العِلَّة على أمرين لا يتأتى التزام جمعهما على الموافقة، كان ذلك كالتصريح بالمناقضة[٤].

قال أبو الوليد الباجي: «المستدلُّ إذا علّق حكماً على علّةٍ، فعلّق السائل عليها ضدَّ ذلك الحكم فقد أراه بطلان قياسه، وأنه ليس بين تلك العلّة وبين الحكم الذي علّق عليها من التعلق إلا ما بينها وبين ضدها، وهذا مفسد لها»[٥].

---

(١) هو الحسين بن القاسم أبو علي الطبري، من فقهاء الشافعية، صنف في الفقه وفي الجدل والأصول، من مصنفاته: الوجوه المشهورة في المذهب، والمحرر، وهو أول كتاب صنف في الخلاف المجرد، توفي ببغداد سنة (٣٥٠هـ).
انظر: طبقات الشافعية الكبرى (٣/ ٢٨٠)، وفيات الأعيان (٢/ ٧٦)، النجوم الزاهرة (٣/ ٣٢٨).

(٢) انظر: شرح اللمع (٢/ ٩١٧).

(٣) رسالة في أصول الفقه لأبي علي العكبري الحنبلي (١٠٣).

(٤) انظر: العدة في أصول الفقه (٥/ ١٥٢٢)، شرح اللمع للشيرازي (٢/ ٩١٨)، البرهان في أصول الفقه (٢/ ٦٧٠)، قواطع الأدلة في أصول الفقه (٤/ ٣٩٧)، التمهيد لأبي الخطاب (٤/ ٢٠٤)، الواضح في أصول الفقه (٢/ ٢٧٢).

(٥) إحكام الفصول في أحكام الأصول (٢/ ٦٦٩).

الحجَّة الثانية: القياس على المشاركة في الدليل.

فمما يدل على جواز هذا القلب أنه إذا جاز أن يستدل المُسْتَدِلُّ بخبرٍ، ويشاركَه السائلُ في الاستدلال به، فإنه يجوز أيضاً إذا ما استدل المستدل بقياسٍ وشاركه السائل في الاحتجاج به.

ومما يبين ذلك أن المانعين لهذا القلب - من الشافعية وغيرهم - قد استخدموا هذا القلب في كلامهم - أي المشاركة في الدليل - وذلك في مثل مسألة الساجة، فإن المخالف الحنفي استدل على المنع من نقض البناء فيها بقوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»[(١)]، وفي نقض بنائه إضرار به؛ لأنه إفساد لآلته، وإبطال لنفقته، فوجب أن يمنع منه.

فقال أصحاب الشافعي: وجب رد ساجته وما غصب من آلته؛ لأن في منع ذلك منه إضراراً به.

وإذا كان هذا صحيحاً كان القلب صحيحاً؛ لأنه يشاركه في دليله[(٢)].

---

(١) رواه ابن ماجه في سننه من حديث عبادة بن الصامت وابن عباس (٢/ ٧٨٤) ح (٢٣٤٠) (٢٣٤١)، وأحمد في مسنده (ج١/ ص٣١٣) ح (٢٨٦٧) من حديث ابن عباس، والحاكم في مستدركه من حديث أبي سعيد الخدري - مرفوعاً (٢/ ٦٦) ح (٢٣٤٥) وقال: هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه، ورواه مالك في الموطأ من حديث عمرو بن يحيى عن أبيه مرسلاً (٢/ ٧٤٥) ح (١٤٢٩)، والحديث ضعفه ابن حزم لإرساله، انظر: المحلى (٨/ ٢٤١)، وحسنه النووي كما في الأربعين النووية وقال: له طرق يقوي بعضها بعضاً، وحسنه كذلك ابن الصلاح، انظر: جامع العلوم والحكم لابن رجب (١/ ٣٠٢-٣٠٤) وقد استوعب ابن رجب تخريج هذا الحديث فيه، ووافق من حسنه.

(٢) انظر: العدة في أصول الفقه (٥/ ١٥٢٢-١٥٢٤)، شرح اللمع (٢/ ٩١٨)، قواطع الأدلة في أصول الفقه (٤/ ٣٩٧)، التمهيد لأبي الخطاب (٤/ ٢٠٥)، المسودة (٢/ ٨٢١).

● **القول الثاني: أنه مردود، وغير ممكن.**

وذهب إليه بعض الشافعية(١)، واختاره أبو حامد الغزالي(٢).

قال بعضهم في القلب: هو شاهد زور، يشهد لك ويشهد عليك(٣).

ومما احتج به أصحاب هذا القول ما يلي:

الحجَّة الأولى: أن الحكم الذي علقه القالب على العِلَّة لا بد وأن يكون مخالفاً للحكم الذي علقه القائس عليها، وإلا لما كان إلا تكريراً في اللفظ.

ثم إن ذَينِك الحكمين إما أن يمكن اجتماعهما أو لا يمكن.

فإن أمكن اجتماعهما: لم يقدح ذلك في العلة؛ لأنه لا امتناع من أن يكون للعلة الواحدة حكمان غير متنافيين.

وإن لم يمكن اجتماعهما: فهذا محال؛ لأن الأصل الذي يَرُدُّ إليه القالب والقائس لا بد وأن يكون واحداً، والصورةُ الواحدة يستحيل أن يحصل فيها حكمان متنافيان، فالمعترض بالقلب يتعذر عليه القياس على

(١) انظر: العدة في أصول الفقه (٥/ ١٥٢١)، إحكام الفصول للباجي (٢/ ٦٦٩)، الملخص في الجدل للشيرازي (٢/ ٧٤٢)، الواضح في أصول الفقه (٢/ ٢٧٢)، المسودة (٢/ ٨٢١).

(٢) المنخول من تعليقات الأصول (٥١٩)، المنتخل في الجدل للغزالي (٤٦٨).

(٣) هذه العبارة اشتهرت في كلام الأصوليين على القلب، وغالب من ذكرها إنما ذكرها كقولٍ لمن رد القلب، إلا أن البعض قد جعلها قولاً لمن قبِل القلب، ولكن رأى أنه إفساد واعتراض لا معارضة (كما في مسألة ماهيَّة القلب)، أي أن من أورد هذه المقولة في سياق قبول قادح القلب، فإنه يقول: إن هذه العلة التي أمكن أن يُعَلَّق بها الحكمُ ونقيضُه هي كشاهد الزور، يشهد لك وعليك، فتكون علة فاسدة، فوصف (شاهد الزور) متوجه عند هذا إلى العلة المقلوبة، لا إلى قادح القلب. انظر: رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب (٤/ ٤٧٠)، الإبهاج في شرح المنهاج (٣/ ١٣١).

أصل المستدل، لاستحالة اجتماع حكمين متقابلين مجمع عليهما في صورة واحدة.

وقد أجيب عن هذه الحجة: «بأن ها هنا احتمالاً آخر، وهو أن لا يكون الحكمان متنافيين - فلا جرم - يصح حصولهما في الأصل، لكن دلَّ دليلٌ منفصل على امتناع اجتماعهما في الفرع، فإذا بيَّن القالب أن الوصف الحاصل في الفرع ليس بأن يقتضي أحد الحكمين أولى من الآخر كان الأصل شاهداً لهما بالاعتبار؛ لِمَا بَيَّنّا أنه لا منافاة بينهما في الأصل، ويقتضي امتناع حصول الحكم في الفرع؛ لما أنه ليس حصول أحدهما أولى من الآخر، وقد قامت الدلالة على امتناع حصولهما في الفرع»[١].

فالحاصل من هذا الجواب أن الحكمين المتعارضين قد يمكن اجتماعهما في الأصل، لعدم تنافيهما في ذاتهما، لكن يتعذر اجتماعهما في الفرع، لا لتنافيهما في ذاتهما، ولكن لقيام الدليل على ذلك، وهو الإجماع الدال على أن الفرع لا يكون فيه إلا أحد هذين الحكمين، فإذا أثبت القالبُ الحكمَ الآخر في الفرع بالردِّ إلى الأصل وشهادة اعتباره امتنع ثبوت الحكم الأول فيه، وهذا يتبين بما سبق ذكره من أمثلة القلب، كمثال إزالة النجاسة وغيره.

والقالب وإن لم يتعرض لنقيض حكم المستدل، فلا يخرج بذلك عن كونه قادحاً في الدليل؛ إذا كان ما تعرض لنفيه من لوازم حكم المستدل، كما سبق التمثيل له.

وهذا الكلام كما أنه جواب عن شبهة المنكر فهو دليل آخر على إمكان القلب[٢].

---

(١) المحصول (٥/ ٢٦٤-٢٦٥).

(٢) لبيان هذا الاستدلال وجوابه انظر: المحصول (٥/ ٢٥٥-٢٥٦)، الإحكام في أصول =

الحجة الثانية: قال المانعون كذلك: إن العلة المستنبطة لا بد وأن تكون مناسبة للحكم، والوصف الواحد يستحيل أن يكون مناسباً لحُكمين متنافيين، أو مُشْعِراً بهما، وعليه فأوصاف عِلَّةِ المُعَلِّل لا تصلح للحكم الذي ذكره القالب في قلبه، فلم يصح ذلك القلب.

قال الغزالي عن القلب: «والمختار عندنا: أن القلب باطل؛ لأنه لا يجري إلا بين طردين، أو بين طرد ومُخَيِّل، إذ الشيء المُشعر بحكم لا يشعر بنقيضه أصلاً...»(١)، وقال كذلك: «إذ الشيء الواحد لا يخيل الإثبات والنفي»(٢).

وقد أجيب عن هذه الحجَّة: بأن المناسبة قد لا تكون حقيقية بل إقناعية، فبالقلب ينكشف أنها ما كانت حقيقية، أي أن مناسبة علة المستدل لحكمه - حسب زعمه - قد لا تكون مناسبة حقيقية حتى يقال إن الوصف الواحد يستحيل أن يكون مناسباً لحكمين متنافيين، بل قد تكون مناسبة توهَّمها المستدلّ، فالمعترض يبين بطلان تلك المناسبة بالقلب(٣).

وقد منع بعض العلماء دعوى أن الوصف لا يمكن أن يشعر بحكمين متناقضين، وقرر إمكان إشعاره بهما، بدليل قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ﴾ [البَقَرَة: ٢١٩]، وغاية ما في الباب أن الوفاء بالحكمين لا يتصور، فتعيَّن أحدهما بالترجيح، كما قال تعالى: ﴿وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن

= الأحكام للآمدي (٤/ ١٣٤)، كشف الأسرار عن أصول البزدوي للبخاري الحنفي (٤/ ١٠٠)، شرح المنهاج للبيضاوي بشرح الأصفهاني (٢/ ٧٢٣)، البحر المحيط (٥/ ٢٩٠)، تيسير الوصول لابن إمام الكاملية (٦/ ١٠).

(١) المنتخل في الجدل للغزالي (٤٦٨).

(٢) المنخول من تعليقات الأصول (٥٢٠).

(٣) إحكام الفصول للباجي (٢/ ٦٦٩-٦٧٠)، المحصول (٥/ ٢٥٥-٢٥٦)، وانظر: البرهان في أصول الفقه (٢/ ٦٧٠)، قواطع الأدلة في أصول الفقه (٤/ ٣٩٦).

نَفْعِهِمَا﴾ [البَقَرَة: ٢١٩] فنبه على رجحان المفسدة[(١)].

ويقال كذلك: «إن القلب إنما يَصِحُّ إذا كان صلاح الوصف لأحد الحكمين كصلاحه للآخر، وتأثيره في أحدهما كتأثيره في الآخر، فأما إذا لم يصلح الوصف لحكمٍ ولم يؤثر فيه حكمنا ببطلان هذا القلب»[(٢)].

وقولهم: (فأوصاف عِلَّة المُعَلِّل لا تصلح للحكم الذي ذكره القالب في قلبه، فلم يصح ذلك القلب) يقال في جوابه: إن تلك الأوصاف قد تكون مؤثرة، وقد لا تكون، مثل أصل العلة من المعلل، وبيان تأثير العلة واجب على المعلل، فإذا بين المعلل التأثير فيجب أن يطلب من القالب بيان التأثير أيضاً، وعلى هذا ينبغي أن يصحح ما له تأثير[(٣)].

الحجة الثالثة: ومن أدلتهم على بطلانه أن القلب لا يمكن إلا بفرض مسألة على المستدل، وليس للسائل أن يفرض الدلالة في غير الموضع الذي فرض المستدل فيه المسألة؛ لأنه انتقال، وإنما الفرض إلى المستدل.

فهم قالوا: إن القلب معارضة في غير الحكم الذي علله المستدل، فالمستدل لم تقلب عليه العلة في عين الحكم المنصوب له، بل عدل إلى حكم آخر، فلا يلزم المستدل الجواب عنه، وذلك كما إذا استأنف المعترض قياساً في حكم آخر لم تكن معارضة.

وبيان ذلك فيما سبق التمثيل به في مسألة القدر المجزئ في مسح الرأس في الوضوء.

فإذا قال المستدل الحنفي - الذي يرى أن المجزئ هو الربع - :

---

(١) البحر المحيط (٥/ ٢٩٠).
(٢) شرح اللمع للشيرازي (٩٢٠).
(٣) انظر: قواطع الأدلة في أصول الفقه (٤/ ٣٩٨).

الرأس عضو من أعضاء الوضوء، فلا يُكتفى فيه بأقل ما يطلق عليه الاسم، كسائر الأعضاء.

فقال المعترض الشافعي - الذي يرى أن المجزئ هو أقل ما يطلق عليه اسم المسح - : الرأس عضو من أعضاء الوضوء، فلا يقدر بالربع، كسائر الأعضاء.

فالمستدل فَرْضُه في الكلام إبطال مذهب مخالفه، حيث قال: لا يكتفى فيه بأقل ما يقع عليه الاسم، والمعترض فَرَض الكلام في إبطال تقدير المخالف، ويتعذر في القلب أن ينفي ما أثبته المعلل، أو يثبت ما نفاه (أي إنه لا يمكن أن يستنبط المستدل من العلة أنه يقدر بالرُّبع، ويستنبط القالب أنه لا يقدر بالربع)؛ لأن النفي والإثبات لا يتفقان في الأصل، وإنما يتفق في الأصل حكمان مختلفان.

وكذلك في مثال اشتراط الصوم للاعتكاف السابق ذكره.

فإذا قال المستدل الحنفي - الذي يرى اشتراط الصوم للاعتكاف - : الاعتكاف لبثٌ في مكان مخصوص، فلا يكون بمجرده قربة، أصله الوقوف بعرفة.

فقال المعترض - الذي لا يرى الاشتراط - : الاعتكاف لبثٌ في مكان مخصوص، فلم يكن من شرطه الصوم، أصله الوقوف بعرفة.

فالأول فَرَض الكلام في إبطال مذهب خصمه (مذهب الخصم أنه يكون بمجرده قربة).

والثاني فَرَض الكلام في صحة مذهبه، وأنه ليس من شرط الاعتكاف الصوم، وهذا لا يجوز.

وأجيب عن هذه الحجة بأنها باطلة؛ وبيان بطلانها بأمور، ومنها:

١- أن هذا يبطل بالمشاركة في الخبر، فإنه يجوز وإن لم يكن ذلك إلا بفرض مسألة على المستدل.

٢- أن القالب إنما يقصد بالقلب إفساد العلة وإبطالها، وأن يري المستدل أن الحكم الذي علَّق علَّته عليه ليس له (أي الحكم) تعلق بها (أي بالعِلَّة) إلا كتعلق ضده، وما ينافيه من الحكم، وهذا يخرجها عن أن تكون علة له.

٣- أن هذا ليس بفرضِ مسألةٍ، ولكنه مشاركة من القالب للمستدل في علَّتِه وأصلِه في معنى الحكم الذي فرض فيه، ألا ترى أنه لا يمكن الجمع بينه وبين حكمه؟ وذلك يوجب نفي حكمه، فإذا انتفى ثبت الحكم الآخر بالعلة.

٤- كما أن هذا القلب نقض وإبطال للعلة، وتبيينٌ أنه لا تعلق ولا اختصاص لها بالحكم الذي علَّقه السائل عليها، وهذا طريق صحيح في إبطال العلة.

بيان ذلك - في مثال الاعتكاف - أنهما اتفقا على أن غير الصوم من العبادات لا يشترط في صحة الاعتكاف، وذلك إجماع، فإذا نفى القالب بقلبه وجوب الصوم واشتراطه في الاعتكاف لم يبق إلا أن يكون الاعتكاف قربة بنفسه؛ لأنه عبادة ورد الشرع بها، فصار كأنه أثبت كونه بانفراده قربة، فانتفى قول المستدل، فلم يكن بانفراده قربة، وصار ذلك كما لو عارضه بعلة أخرى، حكمها ضد حكمه، فإنه يلزمه الكلام في ترجيح علَّته، فإن عجز بطل استدلاله، ولا يكون ذلك فرض مسألة على المستدل، وكذلك يقال في مثال مسح الرأس، فالخصمان قد اتفقا على أن ما زاد على الربع ليس بواجب، وعلى أن ما خالف قولهما فاسد، فإذا نفى بالعِلَّة التقدير بالربع، لم يبق إلا أن يجري ما يقع عليه اسم الرأس، فقد صار ما أثبته المعترضُ بنفس العلة، ينفي الحكم الذي أثبته المستدل بها، وذلك يجري مجرى ما لو

نفاه صريحاً.

فإن قال أصحاب القول الثاني: إن حكم المستدل وحكم القالب يجوز أن يجتمعا ولا ينتفيا، وذلك أنه يجوز أن يكون التقدير بالربع والاقتصار على ما يقع عليه الحكم فاسدين، فلا يكون نفي أحدهما إثباتاً للآخر.

فالجواب: ما تقدم من أنهما اتفقا على إفساد ما عداهما، فصارا متنافيين، فمتى ثبت فساد أحدهما ثبت الآخر[1].

ومن الواضح أن هذا الجواب مبني على القول بأن القلب إفساد للعلة، لا معارضة، وهذا ما سيأتي بيانه - بإذن الله - في المسألة التالية.

وقفات بعد هذا الخلاف:

١ - الراجح من القولين:

بعد بيان القولين السابقين وحجج أصحابهما، يتبين رجحان ما ذهب إليه الجمهور من القول بقبول القلب كقادح في العلة، لقوة ما ذكروه من الحجج، وما ردوا به على حجج المخالفين، كما أن مما يقويه قلة القائلين بعدم قبوله مقارنة بمن قبله واحتج به.

٢ - ومما تجدر الإشارة إليه أن القول بقبول قادح القلب، أو قبول بعض أنواعه، بل وغير القلب من القوادح، إنما هو قبول مجمل للاعتراض بهذا النوع من القدح، لا أنه قبول وتسليم بجميع ما مُثِّل في ذلك القسم، كما أن رد مثالٍ ما والقدح فيه لا يلزم منه رد القسم الذي جعل ذلك المثال قسماً له.

---

(١) انظر في هذا الدليل وجوابه: المنهاج في ترتيب الحجاج (١٧٥)، إحكام الفصول للباجي (٢/ ٦٦٩)، شرح اللمع (٩١٩)، التلخيص في أصول الفقه (٣/ ٢٩٧)، قواطع الأدلة في أصول الفقه (٤/ ٣٩٦)، المنخول من تعليقات الأصول (٥١٩)، التمهيد لأبي الخطاب (٤/ ٢٠٦-٢٠٧)، الواضح في أصول الفقه (٢/ ٢٧١-٢٧٢)، كتاب الجدل لابن عقيل (٤٥٠)، البحر المحيط (٥/ ٢٩١).

وإنما جرى التنبيه على هذا الأمر - مع وضوحه - لئلا يتوهم متوهم من مناقشة بعض العلماء لبعض الأمثلة - التي أوردها غيرهم من الأصوليين - أنهم يقدحون في القلب عموماً[١].

٣ - وبيت القصيد من هذه التنبيهات: ماذا أراد الأصوليون والجدليون من الخلاف المذكور سابقاً؟

أما القلب المبهم - ومنه قلب التسوية - فهو غير داخل ولا مراد في الخلاف السابق بلا إشكال، ذلك أن الجمهور الذين قالوا بقبول القلب في الخلاف السابق منهم من ردَّ القلب المبهم، كما سبق بيانه في ذكر الخلاف في قلب التسوية، مما يبين عدم دخول القلب المبهم في الخلاف المذكور قريباً، ومثل ذلك يقال في القلب بجعل المعلول علة والعلة معلولاً.

ولكن ما سوى القلب المبهم من الأقسام هل تدخل كلها في الخلاف المذكور؟

إن المتأمل في ما تقدم ذكره من الخلاف السابق، وما أُورِدَ فيه من حجج يتبين له بجلاء أن مراد العلماء بهذا الخلاف إنما هو قسم معين من أقسام قلب القياس، ألا وهو:

ما سلم المعترض فيه أن ما ذكره المستدل من الدليل يدل له من وجه ويدل عليه من وجه آخر. سواءً تعرض المعترض فيه لإثبات مذهبه أم لا.

أما القسم الآخر من القلب - وهو (ما بَيَّن المعترض فيه أن ما ذكره المستدل من الدليل لا دلالة فيه على مذهب المستدل ولا من وجه)، والذي سبق أن قلب النصوص داخل فيه - فهو غير داخل في الخلاف السابق، بل إن هذا القسم مقبول بلا خلاف فيما ذكره أهل الأصول.

---

(١) انظر على سبيل المثال: البرهان في أصول الفقه (٢/ ٦٧٠).

وعليه فيخرج من هذا الخلاف:

١- قلب النصوص (والذي سبق أن غالب تسمية العلماء له: المشاركة في الدليل).

٢- قلب القياس الذي يبين فيه المعترض أن علة المستدل لا دلالة فيها على مذهب المستدل ولا من وجه، وفيما يلي تفصيل ذلك والاستدلال له:

أولاً: قلب النُّصوص، والذي يدل على تحقق الاتفاق على قبوله، وعدم دخوله في الخلاف الجاري حول قبول القلب ما يلي:

١ - أنه قد جرى عمل كثير من أهل الجدل، وبعض أهل الأصول على إفراد مبحث مستقل لقلب النصوص، وذلك تحت مسمى (المشاركة في الدليل) أو تحت مسمى (قلب دلالة الألفاظ)، ويذكرونه ضمن مباحث الاعتراضات على الاستدلال بالنصوص (القرآن، السنة، قول الصحابي..) مستقلّاً عن قلب القياس.

وعند ذكرهم لذلك فإنهم لا يذكرون في قبوله أيَّ خلاف، حتى من ذهب منهم إلى القول الثاني من رد القلب - كالغزالي - فقد ذكر مبحثاً في قلب دلالة الألفاظ، ولم يورد فيه خلافاً، ثم ذكر بعده مبحثاً في قلب العلل، وانتهى إلى رده، كما سبق بيانه[1]، مما يدل على أن قلب النُّصوص غير داخل من الأصل في الخلاف السابق، بل الظاهر من كلام العلماء حول قلب النُّصوص أنه مقبول بالاتفاق.

٢ - ومما يدل على قبول قلب النصوص اتفاقاً: ما سبق ذكره ضمن الخلاف السابق من أن القائلين بقبوله قاسوا القلب المُختَلَف فيه على

(١) انظر: المنتخل في الجدل للغزالي (٤٦٢-٤٦٨).

المشاركة في الدليل - كما تراه في الدليل الثاني لهم - والمشاركة في الدليل هي قلبُ النصوص بعينه[١]، والقياس لا يكون إلا على أمر مُتَّفَقٍ عليه، خاصَّةً أنهم قد بيَّنوا أن من ردَّ القول بالقلب فإنه قد استعمل المشاركة في الدليل في مثل مسألة الساجة السابق بيانها، وهذا مما يبين بجلاء أن قلب النصوص مقبول عندهم باتفاق.

٣ - ومما يدل على ذلك أيضاً: ما سبق تقريره من أن قلب النصوص داخل في مفهوم القادح المسمَّى بالقول بالموجب، وقد أشار إلى ذلك بعض أهل الأصول[٢]، بل منهم من جعلهما ضمن مبحث واحد[٣]، ومنهم من جعل غالب الاعتراضات الواردة على النصوص ترجع إلى القول بالموجب[٤]، وقلب النصوص داخل فيها ولا شك.

وإذا تقرر ذلك فإن القول بالموجب هو من القوادح المقبولة في الجملة، بل إن الغزالي - وهو ممن تقدم قوله بعدم قبول القلب - قد قال عن القول بالموجب: «وفي بطلان العلَّة به خلافٌ لفظي، إذ لا شك في فساده بالنسبة إلى غرض المسؤول، إذ ليس دليلاً في محل السؤال، ولا خفاء أن العلَّة لا تنخرم بالقول بالموجب»[٥].

٤ - وقريب من ذلك أيضاً: أن قلب النصوص مقارب لمفهوم القادح

---

(١) وقد تقدم تقرير ذلك، انظر: رسالة في أصول الفقه للعكبري، العدة في أصول الفقه (٥/ ١٥١٣) لأبي يعلى، الكافية في الجدل (٢١٧)، الحدود في الأصول (٧٧)، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب (٢/ ٤٦٨) للتاج السبكي، المعونة في الجدل (١٥٠، ١٧٢، ١٩٢).

(٢) انظر: الآيات البينات للعبادي (٤/ ١٩٧).

(٣) انظر: المعتمد لأبي الحسين البصري (٢/ ٢٨٢).

(٤) البحر المحيط (٥/ ٢٩٩).

(٥) المنتخل في الجدل للغزالي (٤٤٠).

المسمى بفساد الوضع، بل مندرج تحت أقسامه[١]، حتى إن من الأصوليين من جعل فساد الوضع راجعاً إلى القلب[٢].

وفساد الوضع هو من القوادح المقبولة عند عامَّة الأصوليين، ولم أقف على ذكر خلاف في ردِّه، مما يدل على أن قلب النصوص كذلك.

٥ - ومن الشواهد على ذلك أيضاً: ما ذكره العلماء ضمن سردهم للخلاف السابق في القلب وحججه، حيث يتبين من كلامهم ومن أمثلتهم المذكورة أنهم لم يريدوا به قلب النصوص، إنما أرادوا به قلب الأقيسة، بل أرادوا القلب المتوجه إلى نوعٍ معيَّن من الأقيسة والعلل، وهو ما كان شاهداً لقول المستدل من وجه وعليه من وجه، كما سيأتي تفصيله بعد قليل.

- فهذه الشواهد وغيرها تؤكد أن الخلاف المذكور في قبول القلب لا يتناول قلب النصوص أبداً.

ثانياً: قلب القياس الذي يبين فيه المعترض أن علة المستدل لا دلالة فيها على مذهب المستدل ولا من وجه.

وهذا النوع من القلب أيضاً غيرُ داخل في الخلاف السالف على التحقيق، ومما يدل على ذلك ما يلي:

١ - أنه قد سبق في بيان حجج الفريقين - خصوصاً أصحاب القول الثاني - ما يبين أن مرادهم بالخلاف هو القلب الذي يبين القالب فيه أن دليل المستدل يدل له من وجه ويدل عليه من وجه آخر، وذلك كقول المانعين في دليلهم الثاني: (الوصف الواحد يستحيل أن يكون مناسباً لحكمين متنافيين، أو مُشْعِراً بهما)، وقولهم: (الشيء الواحد لا يخيل

(١) انظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٤/ ١٣٠-١٣١)، التحبير شرح التحرير (٧/ ٣٥٦٣)، شرح الكوكب المنير (٤/ ٤٤٣).

(٢) انظر: أصول الفقه لابن مفلح (٣/ ١٣٥٥)، البحر المحيط (٥/ ٣٢١)، التحبير شرح التحرير (٧/ ٣٥٦٤)، تيسير الوصول لابن إمام الكاملية (٦/ ٩-١٠).

الإثبات والنفي)، فالقسم الذي بين القالب فيه أن دليل المستدل لا يدل له ولا من وجه لا يتأتى فيه هذا الكلام.

وكقول المثبتين في جواب هذا الدليل: (القلب إنما يصح إذا كان صلاح الوصف لأحد الحكمين كصلاحه للآخر).

وكقولهم في جواب الدليل الثالث للمانعين: (القالب إنما يقصد بالقلب إفساد العلة وإبطالها، وأن يريه أن الحكم الذي عُلِّق عليها ليس له تعلق بها إلا كتعلق ضده وما ينافيه من الحكم، وهذا يخرجها عن أن تكون علة له).

وكل هذا الكلام يبين أن مدار ذلك الخلاف: كيف يزعم القالب أن تلك العلة تدل على حكمين متضادين، وهذا الكلام لا يتأتى إلا في القسم الذي يبين القالب فيه أن دليل المستدل يدل له من وجه وعليه من وجه آخر.

٢ - كما أن الأمثلة التي أوردوها ضمن هذا الخلاف - كمثال مسح الرأس ومثال الاعتكاف - هي أمثلة داخلة في هذا القسم، كما سبق بيانه في مبحث أقسام القلب.

٣ - ولهذا قال النيلي في جدله: «القسم الأول من القلب، وهو ما يدل على المستدل لا له من قبل الاعتراضات، **ولا يتجه في قبوله خلاف**»[١]، وكذلك قال السهيلي[٢]، وغيرهما من الجدليين[٣].

---

(١) انظر كلام النيلي في: شرح مختصر الروضة للطوفي (٣/ ٥٢٥)، وتشنيف المسامع بجمع الجوامع (٢/ ١١٥-١١٦)، والغيث الهامع شرح جمع الجوامع (٣/ ٧٦١).

(٢) هو عبد الرحمن بن عبد الله بن احمد بن اصبغ بن حسين بن سعدون أبو القاسم السهيلي، ولد في أشبيلية سنة (٥٠٨هـ)، وبرع في الأدب والنحو، من مصنفاته: الروض الأنف كالشرح للسيرة النبوية، والإعلام بما أبهم في القرآن، ونتائج الفكر في النحو، وتوفي بمراكش سنة (٥٨١هـ).
انظر: تذكرة الحفاظ (٤/١٣٤٨)، طبقات المفسرين للأدنه وي (٤٤٢).

(٣) البحر المحيط (٥/ ٢٩٣).

وعلى ذلك فإن الخلاف السابق يكون محصوراً في قسمٍ معيَّن من أقسام القلب، وهو:

ما سلم المعترض فيه أن ما ذكره المستدل من الدليل يدل له من وجه ويدل عليه من وجه آخر.سواءً تعرض المعترض فيه لإثبات مذهبه أم لا.

وأما عن عدم ذكر العلماء للمقصود بهذا الخلاف، فذلك فيما يظهر والله أعلم لأن كثيراً من أهل الأصول والجدل قد اقتصر - في ذكره للقلب، وتقسيمه له، بل وفي تعريفه له - على هذا النوع فحسب[(١)]، وكثير منهم من يذكر في تعريفه للقلب المفهوم الخاص للقلب، وهو المختص بالقياس، دون قلب النصوص[(٢)]، وأما قلب النصوص فسبق البيان بأن كثيراً منهم من يفرد له مبحثاً خاصاً، وإن أدخله في القلب فيجعله من قبيل فساد الوضع[(٣)].

وأما القلب الذي يبين المعترض فيه أن ما ذكره المستدل من الدليل لا دلالة فيه على مذهب المستدل ولا من وجه، فكلامهم فيه قليل، ولهذا قال الآمدي عنه: «فإن بيَّن [المعترض] أن ما ذكره[المستدلُّ] لا يدل له، وهو

---

(١) انظر على سبيل المثال تعريف القلب عند أبي الحسين البصري، كما في المعتمد (٢/ ٢٨٢).

(٢) ولهذا لما ذكر شمسُ الدين الأصفهاني - في شرحه لمختصر ابن الحاجب الأصولي - تعريفَ القلب وأقسامه وأمثلته - تبعاً لما ذكره صاحب المختصر - قال بعد ذلك: (وللقلب أقسام أخرى غير ما ذكره المصنف)، ثم عدد بعضاً منها، ثم قال: (ومنها قلب الدليل على وجه يكون ما ذكره المستدل يدل عليه ولا يدل له)، ثم قال: (واعلم أن التعريف الذي ذكرناه أولاً للقلب لا يتناول هذه الأقسام، بل يتناول الأقسام الثلاثة التي ذكرها المصنف فقط) انظر: بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب (٣/ ٢٣٨-٢٤١).
فتبين من ذلك أن غالب ذكرهم للقلب وأقسامه إنما ينصب على قلب الدليل على وجه يكون ما ذكره المستدل يدل عليه وله، ولله أعلم.

(٣) انظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٤/ ١٣١).

دليل عليه، فهذا قلما يوجد له مثال في غير النصوص»[١].

وإنما لَزِم هذا البيان والتفصيل في تحرير محل النزاع لأن غالب ما يرد من القلب في مباحث العقيدة إنما هو من القسمين المتفق على قبولهما:

فهو إما من قبيل قلب النصوص.

أو من قلب العلل العقلية التي يبين فيها أهل السنة أن حجج القوم - أو ما توهموه حججاً - هي عند التحقيق تدل عليهم، ولا تدل لهم.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «فإنَّا قد بينَّا في الرد على أصول الجهمية النفاة للصفات في الكلام على تأسيس التقديس وغيره أن عامة ما يحتج به النفاة للرؤية، والنفاة لكونه فوق العرش، ونحوهم من الأدلة الشرعية الكتاب والسنة هي أنفسها تدل على نقيض قولهم، ولا تدل على قولهم، فضلاً عما يعترفون هم بدلالته على نقيض قولهم، وهكذا أيضاً عامة ما يحتجون به من الأدلة العقلية»[٢].

وسيأتي تفصيل ذلك - بإذن الله - في مباحث هذه الرسالة.



(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٤/ ١٣٠).
(٢) درء التعارض (٤/ ٢١٨).

المبحث الثاني

ضوابط الاعتراض بالقلب.

ويحتوي على مطلبين:

❖ **المطلب الأول: أركان القلب.**

❖ **المطلب الثاني: شروط القلب.**

لم أجد أحداً من أهل الأصول والجدل تكلم عن ضوابط الاعتراض بالقلب وشروطه كلاماً مستقلّاً، ولكنهم يذكرون بعض تلك الشروط والضوابط ضمن ذكرهم لتعريف القلب، أو في بعض مباحثه، وعليه فهذا مبحث استقرائي حاولت فيه جمع تلك الشروط من خلال كلام الأصوليين إجمالاً، بعض تلك الشروط متفق عليه، وبعضها قد وقع فيه خلاف، كما أن بعض هذه الشروط عامٌّ للقلب إجمالاً وبعضها مختص بقلب القياس.

وقبل أن أذكر تلك الشروط حاولت استقراء أركان الاعتراض بالقلب، وذلك لأن كثيراً من الفقهاء قد درجوا على ذكر أركان المباحث الفقهية قبل شروطها، ثم يذكرون الشروط تبعاً لتلك الأركان، حيث يُذكر لكل ركن ما يختص به من الشروط، فيكون ذلك أضبط لتلك المسألة.

❑ المطلب الأول: أركان القلب ❑

أركان قلب الدليل - عموماً - خمسة:

١- القالب (المعترض).

٢- المقلوب عليه (المستدل).

٣- المسألة. (في قلب دليل القياس يدخل فيه: (الفرع)).

٤- المقلوب (الدليل). (وفي قلب القياس يدخل فيه ركنا : الأصل والعلة الجامعة، ويمكن أن ندخلهما في الركن السابق).

٥- الحكم. (في القياس يراد به حكم الفرع).

[ويمكن أن تذكر الأركان باعتبار آخر (بعدم ذكر المستدل والمعترض) فتكون الأركان:

١ - الدليل (وفي القياس يكون ركنان: (العلة، والأصل)).

٢ - الحكم الذي ذكره المستدل.

٣ - الحكم الذي ذكره المعترض].

❁ ❁ ❁

❑ المطلب الثاني: شروط القلب ❑

وأما شروط القلب فهي كما يلي(١):

١ - الشرط الأول: اتحاد المسألة.

أي أن يكون القلب قلباً لدليل المستدل الذي ذكره في تلك المسألة بعينها.

وعلى هذا الشرط يخرج أمران - سبقت الإشارة إليهما - وهما:

الأول: دعوى المعترض أن ما استدل به المستدل في هذه المسألة يدل

---

(١) الأصل في مراجع هذه الشروط هو ما تقدم في مبحث تعريف القلب، لذا فقد أعرضت عن ذكر كثيرٍ من المراجع واكتفيت بالقليل منها، إذ إن هذا المبحث استقرائيٌّ من عموم كلام الأصوليين على القلب، وبخاصة تعريف القلب.

عليه في مسألة أخرى.

والثاني: دعوى المعترض أن ما استدل به المستدل في مسألة أخرى يدل عليه في هذه المسألة.

وهذا الشرط عامٌّ في كل أنواع قلب الدليل، سواء كان الدليل من القرآن أو السنة أو الإجماع أو القياس[1].

٢ - الشرط الثاني: اتحاد الدليل.

أي أن يكون الدليل الذي ذكره المعترض (القالب) هو نفس دليل المستدل.

وعليه فيخرج ما لو استدل المستدل بدليل على حكم، واعترض المعترض بدليل آخر - غير الدليل الذي ذكره المستدل - فاستنبط منه حكماً مخالفاً لحكم المستدل، حتى لو كان ذلك الدليل معتبراً عند المستدل، فإن هذا لا يُعَدُّ من باب القلب، ولكن من باب مطلق المعارضة.

والذي يظهر أنه يخرج بهذا القيد ما لو استدل المستدل بأول آية أو حديث - مثلاً - على حكم في مسألة، واستدل المعترض بآخر تلك الآية أو الحديث على حكم مناقض للحكم الأول بنفس تلك المسألة، فإن هذا الاعتراض - باعتبار هذا الشرط - لا يدخل في القلب بمعناه الاصطلاحي الأصولي، بغض النظر عن صحة هذا الاعتراض أو عدم صحته، فقد يَصِحُّ ذلك الاعتراض في مواضع، وقد يمكن أن ندخل مثل هذا النوع من الاعتراض بالقلب بمعناه العام المطلق (جعل دليل المستدل دليلاً عليه) أما

---

(١) انظر في هذا الشرط: المنهاج في ترتيب الحجاج للباجي (١٠٧)، حيث أشار إلى أن اتحاد المسألة شرط في المشاركة في الدليل، وهو قلب النصوص، وانظر كذلك: نهاية الوصول في دراية الأصول للهندي (٨/ ٣٤٤٩).

بالمعنى الخاص الذي ذكره أهل الأصول والجدل وتكلموا في تعريفه وقيوده فالظاهر عدم دخوله فيه. ولعل من أمثلة ذلك في العقيدة:

ما استعمله الإمام مالك بن أنس، وذلك في حديث «كل مولود يولد على الفطرة...الحديث» حين قالوا له: إن القدرية[1] يحتجون علينا بأول الحديث، فقال: احتجوا عليهم بآخره، وهو قوله ﷺ: «الله أعلم بما كانوا عاملين»[2].

وكذلك استدلال نفاة الصفات بآية: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] الشورى: على نفي الصفات؛ لأن إثباتها يستلزم التمثيل عندهم، فمما أجاب به أهل السنة عليهم في هذه الآية أن آخر تلك الآية - وهو قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورى: ١١] - مبطل لقولهم، إذ فيه إثبات صفتي السمع والبصر لله تعالى، فهذا جواب لا شك في صحته، ولكن إدخاله في باب الاعتراض بالقلب حسب الشروط التي اشترطها أهل الأصول لا يظهر، ولكن لو اعتبر القلب بمعناه اللغوي العام (جعل دليل المستدل دليلاً عليه) فيتوجه قبوله، والله أعلم.

وهذا الشرط - كذلك - عامٌّ في كل أنواع قلب الدليل، سواء كان الدليل من القرآن أو السنة أو الإجماع أو القياس.

- ويكمن أن نعبر عن هذا الشرط في خصوص الدليل من القياس بأن

---

(١) القدرية: هو لقب أطلق على من نفى مرتبة من مراتب القدر، فغلاة القدرية قد نفوا علم الله بالأشياء قبل وجودها، وكتابته لها، ثم جاء من أثبت العلم والكتابة، ونفى خلق الله لأفعال العباد وإرادته لها، وقد انرج في هؤلاء عدد من الطوائف، كالمعتزلة والزيدية والرافضة.
انظر: الملل والنحل (١/ ٤٣)، مقالات الإسلاميين - ت: ريتر ١/ ٢٩٨، الفرق بين الفرق - ت محيي الدين عبد الحميد ص١٨، لوامع الأنوار الإلهية ١/ ٢٩٧).

(٢) أخرجه البخاري (٦/ ٢٤٣٤) ح (٦٢٢٦)، ومسلم (٤/ ٢٠٤٨) ح (٢٦٥٨).

نقول:

اتحاد الأصل[١]، والعلة[٢].

وذلك بأن تكون العلة والأصل اللذان ذكرهما المستدل هما نفس العلة والأصل اللذين ذكرهما المعترض، وهذا الشرط في القياس يؤخذ من التعريف الخاص للقلب كما سبق بيانه.

ويخرج بهذا الشرط الصور التالية:

١- أن يعلق المعترض (القالب) نقيضَ حكمِ المستدل على عِلَّةٍ غير علة المستدل، أو على علته لكن مع تغيير بعض أوصافها، ويردَّ ذلك الحكم إلى أصل غير أصل المستدل.

٢- أن يعلق المعترض (القالب) نقيضَ حكمِ المستدل على عِلَّة المستدل بعينها، ولكن يرد ذلك الحكم إلى أصل غير أصل المستدل.

٣- أن يعلق المعترض (القالب) نقيضَ حكمِ المستدل على عِلَّةٍ غيرِ العلة التي ذكرها المستدل، ويرد ذلك الحكم إلى أصل المستدل بعينه.

ملاحظة: اشتراط اتحاد الأصل هو ما عليه عامة أهل الأصول والجدل.

وقيل: إنه لا يشترط.

وعلة ذلك: أن وجه القدح بالقلب بيان عدم اختصاص العلة بالحكم

---

(١) انظر في اشتراط اتحاد الأصل: الحدود للباجي (٧٨)، المحصول (٥/ ٢٦٣)، نفائس الأصول في شرح المحصول (٨/ ٣٦٠٢)، معراج المنهاج (٢/ ١٨٨)، تيسير الوصول لابن إمام الكاملية (٦/ ١٢).

(٢) انظر في اشتراط اتحاد العلة: الحدود للباجي (٧٨)، المنهاج في ترتيب الحجاج (١٧٨)، معراج المنهاج (٢/ ١٨٨)، كشف الأسرار عن أصول البزدوي للبخاري (٤/ ١٠٠)، أصول الفقه لابن مفلح (٣/ ١٤٠١)، تيسير الوصول لابن إمام الكاملية (٦/ ١٢).

المنوط بها، وهو لا يتوقف على اتحاد الأصل[١].

٣ - الشرط الثالث: اتحاد وجه الدليل[٢].

أي أن يبين القالب أن دليل المستدل الذي ذكره في تلك المسألة يدل عليه في تلك المسألة على ذلك الوجه، فيكون الوجه الذي استدل به المستدل من الدليل هو نفس الوجه الذي اعترض به المعترض.

فيخرج بهذا الشرط ما لو كان الدليل ذا وجهين، فنظر المستدل إلى أحد الوجهين فاستنبط منه حكماً، ونظر المعترض إلى الوجه الآخر فاستنبط منه حكماً آخر، وقد سبق بيان ذلك ومثاله، والخلاف فيه، وأن من العلماء من لم يشترطه.

وهل يشترط للقلب صحة الدليل؟

قبل الإجابة عن ذلك نستحضر أن القلب إنما هو قادح من القوادح، وليس دليلاً من الأدلة، ولا مسلكاً من مسالك إثبات العلة.

وعليه فالذي يظهر أن صحة الدليل أو العلةِ غيرُ مشترطةٍ في القدح بقلب الدليل، ذلك أن هذا الدليل لم يذكره المستدل إلا وهو مقرٌّ بصحته، فهو مُسَلَّمٌ به، فلذلك يُكتفى من القالب ببيان دلالة الدليل على نقيض قول المستدل، وهذا مقولٌ على القلب بجميع أقسامه، حتى القسم الذي يتعرض القالب فيه لإثبات مذهبه وإبطال مذهب المستدل، فليس المقصود بإثبات مذهبه أن يثبته ابتداءً بدليل المستدل ذلك، إنما المراد أن دليل المستدل أو

---

(١) انظر: نفائس الأصول في شرح المحصول (٨/ ٣٦٠٢)، وانظر كذلك: شرح مختصر الروضة للطوفي (٣/ ٥٤٠)، حيث ذكر المعارضة في الفرع، ومثَّل لها بمثال اختلف فيه الأصل، ثم بين أنه هو حقيقة القلب، ومثله في الذخيرة للقرافي (١٢/ ٣٧٢).

(٢) انظر: نهاية الوصول في دراية الأصول لصفي الدين الهندي (٨/ ٣٤٤٩)، حيث نقل الاتفاق على هذا الشرط.

علته - على فرض التسليم بها - لا تدل على إثبات مذهب المستدل، بل على إبطاله وإثبات مذهب القالب.

هذا إذا ما أجرينا القلب في باب القوادح، ولكن إذا ما أراد المستدل أن يرتقي من باب القدح إلى باب الاستدلال، بأن يجعل ذلك الدليل الذي استدل به المستدل دالًّا على مذهبه ابتداءً؛ فعند ذلك تشترط الصحة لهذا الدليل، فالحاصل أن الدليل إذا كان ضعيفاً (ثبوتاً أو دلالةً) فإنما يَرِدُ في باب القدح فقط، وإن كان صحيحاً صحَّ وروده في باب القدح والاستدلال.

وأما قول السبكي في تعريفه للقلب: (إن صح ذلك المستَدَلُّ به)، فليس المراد به اشتراط الصحة، إنما معناه أن يقول المستدل - بلسان الحال أو المقال - : إن دليلك أيها المستدل إن صَحَّ فهو دليلٌ عليك لا لك، وإن لم يصح فلا يصلح دليلاً لك ولا عليك، وقد سبق بيان ذلك، فليس فيه اشتراط صحة الدليل للقلب، والله أعلم.

وقفة حول شروط القلب.

ما تقدم بيانه من شروط القلب وضوابطه إنما يذكره العلماء عند كلامهم في تأصيل قادح القلب وما يتعلق به في كتب الأصول والجدل.

وأما عند تطبيقهم لذلك في تفاصيل المسائل الفقهية والعقدية وذكر الأدلة والجدل حولها فقد ظهر للباحث أن هناك توسعاً في استعمال (القلب) عند بعض العلماء في ذلك، فقد يطلقون (القلب) على ما لم تتوفر فيه جميع قيود القلب السابقة، بل قد يطلقونه على قادح (النقض)[1]، والذي لم يتحقق فيه الشرط الأول من شروط القلب (اتحاد المسألة).

ومن ذلك على سبيل المثال: ما ذكره الغزالي ضمن رده على أحد أدلة

---

(١) وقد سبق بيان النقض وعلاقته بالقلب.

الفلاسفة في قدم العالم، حيث استدل الفلاسفة بما ملخصه: أن العالم لو فرض حادثاً لكان ممكناً قبل حدوثه، والإمكان وصف إضافي لا يقوم بنفسه، فلا بد له من محل يضاف إليه، ولا محل إلا المادة، فلا تكون المادة حادثة، فيلزم أن تكون قديمة[١].

فكان مما رد به الغزاليُّ عليهم ما ذكره من أن نفوس الآدميين عند الفلاسفة حادثة، ممكنة قبل حدوثها، ومع ذلك فقد جعلوها قائمة بنفسها.

ومن الواضح أن هذا الرد هو من باب النقض، إذ المسألة فيه مختلفة، ومع ذلك فقد قال الغزالي في نهاية هذا الرد: «فينقلب هذا الإشكال عليهم»[٢].

وقد يدخل في ذلك أيضاً ما نقله ابن القيم ﷺ عن أبي الوفاء ابن عقيل ﷺ من أنه جعل استدلال المعتزلة بدليل التمانع على نفي التثنية ينقلب عليهم في مسألة خلق الأفعال، فنصَّ على كلمة (القلب)، مع أن المسألة أخرى[٣].

وثمَّة أمثلة أخرى على هذا التوسع[٤].

فهذا مما يبين أن إطلاق (القلب) فيه قدرٌ من التوسع، فما دام أن ما احتج به الخصم قد دل على خلاف قوله فيصح إطلاق (القلب) عليه على سبيل العموم، ويرجع الكلام إلى أن المسألة اصطلاحية محضة، ولا مشاحة

---

(١) انظر: تهافت الفلاسفة (٧٥).

(٢) تهافت الفلاسفة (٧٦).

(٣) انظر: بدائع الفوائد لابن القيم (٤/ ٨٤٥)، وانظر كذلك في تسمية الجواب بالنقض قلباً: شرح عقيدة ابن أبي زيد القيرواني للقاضي عبد الوهاب بن نصر المالكي (١٨٩).

(٤) انظر: المغني لابن قدامة (٨/ ٢٥٠-٢٥١).

في الاصطلاح إذا تبينت الحقائق وصحَّت جهة الاستدلال، وذلك أن انتقاض الدليل على الخصم لا يخلو من أحد أمرين:

فإما أن يكون قول الخصم في المسألة الأخرى مبطلاً لدليله في المسألة الأصلية.

أو أن دليله في المسألة الأصلية مبطل لقوله في المسألة الأخرى.

وفي كلتا الحالتين تكون حجة الخصم قد دلَّت على نقيض قوله، فعاد دليله عليه.

والذي يظهر أنه كلما اقتربت المسألة الأخرى من المسألة الأصلية، وكان يجمعهما باب واحد؛ قرب قادح النقض من القلب، وساغ إطلاق القلب عليه، وهذا ما تراه في المثالين السالفين، ففي المثال الأول ترى أن كلتا المسألتين مندرجة تحت باب الحدوث والقدم، وأما المثال الثاني فالمسألتان مندرجتان تحت أصل ربوبية الله، ونفي الشريك في الربوبية والخلق عنه.

وهذا الإطلاق هو ما استعملته في بعض المواضع من هذه الرسالة، حيث لم أتقيد تماماً بالقيود السابقة للقلب في بعض الردود، وهي مواضع قليلة، أوردت من ضمن الردود فيها ما قد يدخل في قادح النقض أو القول بالموجَب، والغالب في ذلك أن أنصَّ على كونه من الرد بالقلب والنقض، والله أعلم.

المبحث الثالث

قلب الدليل، ومدى احتجاج السلف به.

ويحتوي على ثلاثة مطالب:

❖ المطلب الأول: قلب الدليل عند السلف.

❖ المطلب الثاني: مناهج العلماء في قلب أدلة المخالفين.

❖ المطلب الثالث: منهج شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله وأقواله في قلب الدليل.

❀ ❀ ❀

❑ المطلب الأول: قلب الدليل عند السلف ❑

منذ أن ظهرت بوادر البدع الأولى في هذه الأمة وأئمة السنة لم يألوا جهداً في التصدي لباطلهم، ومجاهدتهم بالحجج البينات، ونقض شبههم، ودحض آرائهم، فهم - كما وصفهم الإمام أحمد رحمه الله - : «ينفون عن كتاب الله تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين، الذين عقدوا ألوية البدعة، وأطلقوا عقال الفتنة»[1].

وقد كان قلب الدليل على المخالف أحد أبرز الطرق التي درج أئمة السلف على استعمالها في حق أهل الكفر والإلحاد، وأهل البدع والضلال.

وإذا اعتبرنا في مفهوم السلف من تقدم على هذه الآمة، فإن أشرف من استخدم قلب الحجج على المخالفين هو نبي الله وخليله إبراهيم عليه السلام، وذلك في حق أهل الإشراك، حين قال لهم: ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَآ أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ عَلَيْكُمْ سُلْطَٰنًا﴾ [الأنعام: ٨١]، وقد

(١) الرد على الزنادقة والجهمية (٦).

سبق شرح ذلك.

وأما في هذه الأمة المحمدية، فقد جاء قلب الاستدلال عن عدد من الصحابة، كما سبق نقله عن سعد بن أبي وقاص وابن عمر رضي الله عنهم في مسألة القتال في الفتنة.

وأما في طبقة التابعين فقد جاء قلب الدليل عن الإمام جعفر بن محمد الصادق(١) رحمه الله، وذلك في مناظرةٍ له مع أحد الرافضة(٢)، حيث استدل الرافضي بقصة الهجرة وقوله تعالى: ﴿إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِۦ لَا تَحْزَنْ﴾ [التوبة: ٤٠] على أن أبا بكر قد جزع، ليصل إلى تنقصه في مقابل علي رضي الله عنه فأجابه الإمام الصادق بنفي الجَزَع المزعوم، وجَعَلَ هذه القصة وهذه الآية من مناقب أبي بكر رضي الله عنه الدالة على فضله، حيث قال: «إن الحزن غير الجزع والفزع، كان حزن أبي بكر أن يقتل النبي ﷺ، ولا يُدَان بدين الله، فكان

---

(١) هو جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم، المعروف بالصادق، الإمام العلم المدني، ولد سنة (٨٠هـ)، كان من أئمة التابعين ومن أجلة علماء المدينة، رأى أنس بن مالك وسهل ابن سعد، وأُمُّه هي أم فروة بنت القاسم بن محمد بن أبي بكر التيمي، وأمها هي أسماء بنت عبد الرحمن بن أبي بكر، ولهذا كان يقول: «ولدني أبو بكر الصديق مرتين» وكان يغضب من الرافضة ويمقتهم إذا علم أنهم يتعرضون لجده أبي بكر ظاهراً وباطناً، وقد تواتر عنه قوله: «برىء الله ممن تبرأ من أبي بكر وعمر».كما قرر ذلك الذهبي، وتوفي بالمدينة سنة (١٤٨هـ).
انظر: وفيات الأعيان (١/ ٣٢٧)، سير أعلام النبلاء (٦/ ٢٥٥).

(٢) الرافضة: هم طائفة من الشيعة سموا بذلك لأنهم رفضوا خلافة الشيخين وأكثر الصحابة، وقيل غير ذلك، ومن أسمائهم الإمامية، ولقد تفرقت الرافضة إلى فرق كثيرة، وأشهر تلك الفرق: الاثنا عشرية، والإسماعيلية، وهي تعتقد بأحقية أهل البيت في الإمامة على باقي الصحابة بمن فيهم الشيخين، على أن هذه الإمامة ركن من أركان الدين بنص النبي ﷺ وأن الأئمة معصومون (الملل والنحل ١/ ١٥٥، مفتاح العلوم ٢٢).

حزنه على دين الله، وعلى نبي الله، ولم يكن حزنه على نفسه، كيف وقد ألسعته أكثر من مائة حنيش، فما قال: حَسْ، ولا ناف!»[١].

كما جاء أيضاً الرد بطريقة القلب - تنظيراً وتطبيقاً - عن جمع من أئمة السلف، ومنهم:

- **الإمام أبو حنيفة - النعمان بن ثابت -** رحمه الله، فقد أشار إلى الرد بالقلب، واستخراج الرد على شبهة الخصم من عين دليله، حيث روي عنه قوله: «إذا أتتك معضلة فاجعل جوابها منها»[٢].

- **كما أن الإمام مالك بن أنس** رحمه الله قد استعمل هذا النوع من الرد، وذلك فيما رواه أبو داود في سننه[٣] عن ابن وهب قال: سمعت مَالِكًا قِيلَ له: «إِنَّ أَهْلَ الأَهْوَاءِ يَحْتَجُّونَ عَلَيْنَا بهذا الحديث» [يعني حديث«كل مولود يولد على الفطرة...»] قال مَالِكٌ: «احْتَجَّ عليهم بِآخِرِهِ: «قالوا أَرَأَيْتَ من يَمُوتُ وهو صَغِيرٌ؟ قال: الله أَعْلَمُ بِمَا كَانُوا عَامِلِينَ» »[٤].

- وممن استعمل قلب الدليل أيضاً: إمام أهل السنة، وقامع أهل

---

(١) مناظرة جعفر بن محمد الصادق مع الرافضي في التفضيل بين أبي بكر وعلي رضي الله عنهما، تحقيق: د علي الشبل (٩٩-١٠٢)، وقوله: (ألسعته) أي: لدغته، و(الحنيش): تصغير حنش، وهو اسم للثعبان، وقوله: (ولا ناف) أي: ما انتفض ولا قام من مجلسه، بل ولم يتحرك، وراجع تخريج القصة في تحقيق المرجع السابق، وانظر قريباً من القلب في المرجع السابق (١٠٢-١٠٦)، وانظر أجوبةً متعددة عن الشبهة المذكورة في منهاج السنة النبوية (٨/ ٤٥١-٤٦٦).

(٢) كتاب الصناعتين - للحسن بن عبد الله العسكري (٥٠).

(٣) (٤/ ٢٢٩) رقم (٤٧١٥)، وأخرجه البيهقي في القضاء والقدر (٣٤٥) رقم (٦٠٥)، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة (٣/ ٥٦٥) رقم (١٠٠٠)، كلاهما من طريق أبي داود.

(٤) هذا الحديث - بدون قصة الإمام مالك - متفق عليه، أخرجه البخاري (٦/ ٢٤٣٤) ح (٦٢٢٦)، ومسلم (٤/ ٢٠٤٨) ح (٢٦٥٨).

البدعة، **أحمد بن حنبل الشيباني** رحمه الله، فقد ذكر في رسالته: (الرد على الزنادقة والجهمية) الجواب بالقلب في عدة مواضع، كبيانه أن أهل التعطيل الذين يدَّعون التعظيم يؤول قولهم إلى أعظم الفرية على الله والضلالة والكفر[١].

وكقلبه حجة التشبيه عليهم في كلام الله، وبيانه أنهم قد شبهوا الله بخلقه حين قالوا: إن كلامه مخلوق[٢]، وأنهم شبهوه بالأصنام حين زعموا أنه لا كلام له[٣]، مع أنهم إنما قالوا ذلك فراراً من التشبيه.

بل إنه استعمل عليهم ما يدخل في قلب التسوية في مسألة كلام الله، وقياسهم له على عيسى ﷺ المسمى بكلمة الله[٤].

- وممن استعمل قلب الدليل من السلف أيضاً بصورةٍ بيِّنةٍ: **الإمام عثمان بن سعيد الدارمي**[٥] رحمه الله، **وذلك في نقضه على بشر المريسي**[٦] **وابن**

---

(١) الرد على الزنادقة والجهمية - ت: دغش العجمي (٢١٢).

(٢) الرد على الزنادقة والجهمية - ت: دغش العجمي (٢٧٤-٢٧٨)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٢٩٥-٢٩٦)، الفتاوى الكبرى لشيخ الإسلام (٥/ ١٣٣).

(٣) الرد على الزنادقة والجهمية-ت:دغش العجمي (٢٧٤-٢٧٨)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٢٩٥-٢٩٦)، الفتاوى الكبرى لشيخ الإسلام (٥/ ١٣٣).

(٤) تقدم شرح ذلك عند بيان قلب التسوية.

(٥) هو عثمان بن سعيد بن خالد بن سعيد، السجستاني، أبو سعيد الدارمي، الإمام الحافظ للحديث، ولد سنة ٢٠٠هـ، وجمع بين الحديث والفقه، توفي سنة ٢٨٠هـ، ومن مصنفاته: الرد على الجهمية، الرد على بشر المريسي وغيرها.
انظر: سير أعلام النبلاء (١٣/ ٣١٩).

(٦) هو بشر بن غياث الْمَرِيْسي، إليه تنسب طائفة المريسية، وقد كان من رؤوس الجهمية المبتدعة الضلال، بل كفَّره أكثر أهل العلم، فقد كان ممن يجاهر بخلق القرآن، ونقل عنه أنه كان ينكر عذاب القبر وسؤال الملكين والصراط والميزان، وكان أبوه يهودياً صبَّاغاً بالكوفة، وكان في الفقه من أصحاب أبي يوسف، وكان أبو يوسف يذمُّه، هلك سنة (٢١٨هـ).

الثلجي[١]**، وفي كتابه (الرد على الجهمية).**

فقد قال رحمه الله في رده على بِشْر - مشيراً إلى انقلاب حججه - : «فإنك لا تحتج بشيء إلا وهو راجع عليك، وآخذ بحلقك»[٢].

كما أنه قد قلب حجة التشبيه على بشر، وبين أن رميه لأهل السنة بالتشبيه إنما يؤول إليه، ويرتد عليه، حيث إنه بنفيه اليد والسمع والبصر عن الله يكون قد شبَّه إلهه في يديه وسمعه وبصره بأعمى وأقطع، وأنه الأحق بلقب (المشبِّه)[٣]، كما نص رحمه الله على أن تفاسيرهم لنصوص الصفات: «تفاسير مقلوبة»[٤].

ثم استمر الإمام رحمه الله في قلب حجج الخصوم في مواضع عديدة، حيث تراه يقول مخاطباً الخصم: «**الحجة عليك فيما احتججت به**»[٥].

وفي موطن آخر يقول: «**فهذا عليك لا لك، وقد أخذنا فالَكَ من فِيك، محتجين بها عليك**، كالشاة التي تحمل حتفها بأظلافها»[٦].

وقال في مسألة أخرى: «هذا كلام ليس له نظام، ولا هو عن مذاهب

انظر: تاريخ بغداد (٧/ ٥٦)، ميزان الاعتدال (٢/ ٣٥)، لسان الميزان (٢/ ٢٩)، الجواهر المضية في طبقات الحنفية (١/ ١٦٤).

(١) هو محمد بن شجاع الثلجي البغدادي، أبو عبدالله، فقيه العراق في وقته، من أصحاب أبي حنيفة، وكان فيه ميل إلى الاعتزال، له مؤلفات منها: (النوادر)، و(الرد على المشبهة).
انظر: تاريخ بغداد (٥/ ٣٥٠)، تذكرة الحفاظ (٢/ ٦٩٢)، تهذيب التهذيب (٩/ ١٩٥).

(٢) نقض الدارمي على المريسي (١/ ٤٥٩).

(٣) انظر: نقض الدارمي على المريسي (١/ ٣٠١-٣٠٣، ٣٠٨، ٥٥٧).

(٤) نقض الدارمي على المريسي (٢/ ٧١٩).

(٥) نقض الدارمي على المريسي (١/ ٢٣٨).

(٦) نقض الدارمي على المريسي (١/ ٢٣٢).

الإسلام، ولا يحتاج إلى نقيضه من الكلام؛ **لأن مع كل كلمة منها نقيضها من نفس كلام المعارض**»[١].

وقال كذلك حول استدلال المعارض بأحد الأحاديث: «فهذا حديثك أيها المعارض الذي رويته وثبته وفسرته وأقررت أن النبي ﷺ قد قاله، **ففي نفس حديثك هذا ما ينقض دعواك**»[٢].

كما قرر في رده على الجهمية أن «بعضهم يحتج بتفاسير مقلوبة، وبمعان لا أصل لها من كتاب ولا سنة ولا إجماع، إلا الكفر يقيناً»[٣].

وغيرها من المواضع التي سيأتي - بإذن الله - بعضها في طيات هذه الرسالة [٤].

- ومن الأئمة الذين استعملوا قلب الدليل أيضاً: **الإمام عبد العزيز المكي الكناني**[٥] رحمه الله، وذلك في مناظرته لبشر المريسي، والتي سميت

---

(١) نقض الدارمي على المريسي (١/ ٥٥٨).

(٢) نقض الدارمي على المريسي (٢/ ٧٧٨).

(٣) الرد على الجهمية للدارمي (١٨٠).

(٤) انظر: نقض الدارمي على المريسي (١/ ٢٣٢-٢٣٧، ٥٦٤-٥٦٦)، الرد على الجهمية للإمام الدارمي (١٢٥).

(٥) هو عبد العزيز بن يحيى بن عبد العزيز بن مسلم الكناني المكي، صحب الإمام الشافعي، وطالت صحبته له وخرج معه إلى اليمن، وكان من أهل العلم والفضل والفهم لمعاني القرآن، وله مصنفات عديدة، أشهرها: (الحيدة والاعتذار في الرد على من قال بخلق القرآن) والتي حكى فيها مناظرته مع المريسي بحضرة المأمون، و: (الرد على الجهمية والزنادقة)، وقد ذكر الإمام ابن اقيم بعضها كما في مختصر الصواعق المرسلة (٣/ ٩٧١-٩٧٤).

انظر في ترجمته: تاريخ بغداد (١٠/ ٤٤٩)، تهذيب الكمال (١٨/ ٢٢٠)، تاريخ الإسلام (١٧/ ٢٥٦).

بالحيدة، حيث ضمَّن ردوده ما يدخل في النقض والقلب[١]، وقال - مشيراً إلى قلبه لأدلة المريسي - : «قد كسرت قوله بقوله، ودحضت حجته بحجته»[٢].

- وممن أشار إلى هذا القلب أيضاً: إمام المحدِّثين، **محمد بن إسماعيل البخاري**[٣] رَحِمَهُ اللهُ، حيث قلب حجة التشبيه ولقب المشبهة على الجهمية، وبين أنهم هم المشبهة، حيث شبهوا ربهم بالأبكم والصنم[٤].

- وممن استعمل نقض الدليل وقلبه: خطيب أهل السنة، **الإمام ابن قتيبة الدينوري** رَحِمَهُ اللهُ[٥].

- كما استعمله أيضاً: **الإمام القصاب الكرجي الشافعي** رَحِمَهُ اللهُ، حيث

---

(١) انظر: الحيدة والاعتذار (٦١، ٦٣، ٧٢).

(٢) الحيدة (٥٤).

(٣) هو محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة أبو عبدالله البخاري الجعفي، إمام المسلمين في الحديث، ولد ببخارى سنة ١٤٩هـ، وكان كثير الورع والعبادة، قوي الحافظة، جمع نحو ستمائة ألف حديث، واختار منها الجامع الصحيح المعروف بصحيح البخاري، وهو أصح كتاب بعد القرآن، ومن كتبه أيضاً: التاريخ الكبير في الرجال، خلق أفعال العباد وغيرها، توفي سنة ٢٥٦هـ.
انظر: طبقات الحنابلة (١/ ٢٧١)، سير أعلام النبلاء (١٢/ ٣٩١)، طبقات الشافعية الكبرى (٢/ ٢١٢).

(٤) خلق أفعال العباد (٤٣).

(٥) انظر: الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة (٢٦).
وابن قتيبة هو: عبد الله بن مسلم بن قتيبة أبو محمد الكاتب الدينوري، سكن بغداد، وحدث، بها صاحب التصانيف المشهورة منها: مشكل القرآن، ومشكل الحديث، وعيون الاخبار، توفي سنة (٢٧٦هـ).
انظر: تاريخ بغداد (١٠/ ١٧٠)، سير أعلام النبلاء (١٣/ ٢٩٦)، طبقات المفسرين للأدنه وي (٤٤).

قلب حجة التشبيه على الجهمية، حين فسروا سمع الله وبصره بالإدراك هرباً من التشبيه بالمخلوق، فبين أن المخلوق له إدراك أيضاً، فالتشبيه لازم لهم(١)، كما قلب أدلة المخالفين في مواطن أخرى(٢).

- وممن استعمل القلب من الأئمة: إمام الأئمة، محمد بن إسحاق بن خزيمة(٣) رحمه الله، حيث قلب حجة التشبيه على الجهمية في صفات الله الذاتية - كالوجه واليدين - بنحو ما تقدم(٤).

كما أن الإمام ابن عبد البر رحمه الله قد قلب على نفاة الرؤية استدلالهم بآية ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ [الأعراف: ١٤٣]، وبين أنها دالة على جواز الرؤية(٥).

وممن قلب على المخالفين حجة التشبيه بنحو ما تقدم: الإمام أبو نصر السجزي رحمه الله (٦)، والإمام ابن بطة العكبري(٧).

---

(١) انظر: نكت القرآن الدالة على البيان، للإمام الكرجي القصاب (٤/ ٤٥٨).
(٢) انظر: المرجع السابق (٤/ ١٣٩، ٤٧٥).
(٣) هو محمد بن إسحاق بن خزيمة بن المغيرة السلمي بالولاء، النيسابوري، أبو بكر المشهور بابن خزيمة، المحدث الفقيه، المجتهد، من أئمة السنة، ولد بنيسابور سنة ٢٢٣هـ، بلغ رتبة الاجتهاد المطلق، وصنف كتباً كثيرة منها: صحيح ابن خزيمة، كتاب التوحيد، فقه حديث بريرة توفي سنة ٣١١هـ.
انظر: سير أعلام النبلاء (١٤/ ٣٦٥)، طبقات الشافعية الكبرى (٣/ ١٠٩).
(٤) انظر: كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب لابن خزيمة (١/ ٥٦-٥٧، ٩٤).
(٥) انظر: التمهيد لابن عبد البر (٧/ ١٤٥).
(٦) انظر: الرد على من أنكر الحرف والصوت للسجزي (١٢١).
والإمام السجزي هو: أبو نصر عبيدالله بن سعيد الوائلي السجزي الإمام الحجة، شيخ الحرم، من مصنفاته: الإبانة الكبرى في أن القرآن غير مخلوق، والرد على من أنكر الحرف والصوت، توفي بمكة سنة ٤٤٤هـ.
انظر: سير أعلام النبلاء (١٧/ ٦٥٤- ٦٥٧)، العبر (٣/ ٢٠٨).
(٧) انظر: الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية-ت: الأثيوبي (٣/ ٣١٤).

وكذا العلامة يحيى العمراني[(١)] اليماني الشافعي ﷺ، فقد نقض أدلة المخالفين - وخصوصاً المعتزلة - وقلبها في مواطن عديدة[(٢)].

وممن استعمل القلب كذلك: الإمام موفق الدين ابن قدامة المقدسي ﷺ، حيث قلب دليل التشبيه في عدة مواضع بنحو ما سبق، خصوصاً في مسألة كلام الله تعالى، كما استعمل القلب والإلزام في حق من أثبت الصفات ونفى بعضها[(٣)].

كما قال بنحو قوله ابن الحنبلي[(٤)].

وأما شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية ﷺ، فهو فارس هذا الميدان، وحامل رايته بحق، فقد قلب أدلة الخصوم العقلية والنقلية بما لم أر مثله عند غيره، سواء من أهل السنة أو من مخالفيهم - وذلك بعد طول البحث في هذا الموضوع وتتبع أقوال الأئمة فيه - فإن له ﷺ تقريرات طويلة محكمة في هذا النوع من الرد، ومراس عميق معه، وتأمل ثاقب فيه، سواء في تأصيل هذا الرد، أو في تطبيقه على آحاد الأدلة العقلية والنقلية، العامة أو الخاصة، حتى أفرد فيه المؤلفات الخاصة التي قلب فيها أدلة الخصوم، سواء المتكلمين منهم أو الفلاسفة أو المتصوفة أو الرافضة أو غيرهم، حتى

---

(١) هو يحيى بن أبي الخير بن سالم بن أسعد بن يحيى أبو الخير العمراني اليماني، ولد سنة (٤٨٩هـ)، كان شيخ الشافعية ببلاد اليمن، وكان إماماً زاهداً ورعاً عالماً عابداً سليم المعتقد، ناصراً للسنة، عارفاً بالفقه وأصوله والنحو، من تصانيفه: البيان في فقه الشافعية، والانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار، توفي سنة (٥٥٨هـ).
انظر: طبقات الشافعية الكبرى (٧/ ٣٣٦)، طبقات الشافعية (١/ ٣٢٧).

(٢) انظر: الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار (٢/ ٥٨٧، ٥٩٨-٥٩٩).

(٣) انظر: تحريم النظر في كتب الكلام لابن قدامة (٥٧، ٦٢-٦٤)، وانظر: حكاية المناظرة في القرآن له (٢٢-٢٣)، الصراط المستقيم في إثبات الحرف القديم له (٤٤).

(٤) انظر: الرسالة الواضحة في الرد على الأشاعرة (٢/ ٥٩٧).

إنه قد التزم لتلميذه ابن القيم - رحمهما الله - أن يقلب جميع ما استدل به المبطلون من آية أو حديث صحيح على باطلهم، كما سيأتي نقل أقواله في ذلك[١].

وتتبع كلامه في هذا يطول جداً، وسيأتي في المطلب الثالث من هذا المبحث بيان منهجه في قلب الدليل، ونقل بعض أقواله فيه.

وقد استفاد من منهج الشيخ في الرد وقلب الأدلة كثير من أئمة السنة من بعده، كابن القيم[٢] وابن أبي العز[٣] والواسطي[٤]، وغيرهم.

ونظراً لأهمية أقوال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في هذا الموضوع، وكثرتها ونفاستها، وما حملته من طابع تأصيلي، وتقعيدي، متبوع بمنهج تطبيقي، فقد رأيت أن أجمع بعض أقواله في هذا الباب، وأتبعها بشي من التحليل، وذلك في المطلب الثالث من المبحث.

---

(١) انظر: حادي الأرواح (٢٠٢).

(٢) انظر: المرجع السابق.

(٣) انظر: شرح الطحاوية (١٨٣).

وابن أبي العز هو: صدر الدين، علي بن علاء الدين بن علي بن محمد بن محمد بن أبي العز، أبو الحسن الدمشقي، قاضيها الحنفي، العلامة، شارح عقيدة الطحاوي، والمناقشات على الهداية، توفي سنة ٧٩٢هـ.

انظر: الدرر الكامنة (٣/ ٨٧).

(٤) انظر: النصيحة في صفات الرب جل وعلا (٢٢، ٤٢-٤٣).

والواسطي هو: عماد الدين أحمد بن عبد الرحمن الواسطي، ابن شيخ الحزاميين، ولد سنة (٦٥٧هـ) بواسط، وله عدة مصنفات، منها: النصيحة في صفات الرب، ومختصر الكافي، ورسالة بعثها لأتباع شيخ الإسلام ابن تيمية يحثهم على ملازمة الشيخ واتباع طريقته، اشتهر بالزهد وكثرة العبادة، وتوفي بدمشق سنة (٧١١هـ).

انظر: شذرات الذهب (٦/ ٢٤)، العقود الدرية لابن عبد الهادي (٣٠٦).

❏ المطلب الثاني: مناهج العلماء في قلب أدلة المخالفين ❏

باستقراء ما قرره الأئمة في ردودهم من قلب الدليل، نرى أن أقوالهم في القلب لا تخرج عن أربعة أحوال - باعتبار التصريح بالقلب أو عدمه -:

١- القلب الصريح

بأن يبين العالم أن دليل المستدل ينقلب عليه (فَيَنُصُّ على لفظ القلب)، أو يبين أن دليل المستدل يدل على نقيض قوله، أو ينقض قوله، ونحو ذلك من العبارات الدالة على القلب.

٢- أن يستدل المبتدع بدليل على قوله، ويستدل مخالفه من أهل السنة أو غيرهم بنفس الدليل على قولهم المناقض لقول ذلك المبتدع، دون إشارة لاحتجاج المبتدع بذلك الدليل.

٣- أن يستدل المبتدع بدليل، فيرد المخالف عليه برد لا يبين فيه أنه ينقلب عليه باللفظ ولا بالمعنى، ولكن عند التأمل في رد المعترض وإعادة صياغته أو ترتيب مقدماته يتبين دخوله في أحد أنواع القدح بالقلب، وهذا هو الأكثر.

٤- وثمة قسم رابع فيما يختص بهذه الرسالة، أوردته دون التزام لتتبع موارده، وهو أن يحتج المبتدع بدليل، ولا أرى من رد عليه بالقلب، فأجتهد في الرد عليه بطريقة قلب الدليل، إن وجدت إلى ذلك سبيلاً، بالقياس على الردود الأخرى للأئمة، واستعمالهم للرد بالقلب على المبتدعة.

❀ ❀ ❀

❑ المطلب الثالث: منهج شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، وأقواله في قلب الدليل ❑

لقد سبق الكلام عن تميز شيخ الإسلام بهذا النوع من الرد، وقد بدا لي في هذا المطلب أن أورد بعض نصوصه الشيخ في ذلك، والتي تكلم فيها عن تأصيل مبدأ قلب الدليل على المبتدعة، وبيان عموم تحققه في جميع ما استدلوا به، وقد رأيت أن أورد بعض نصوصه في ذلك تباعاً؛ نظراً لتشوُّف القارئ إلى قراءة كلام الإمام مجموعاً في هذا الباب، ثم أتبعته بتحليل لأبرز ما تضمنته تلك النصوص من معالم منهجية في قلب الدليل على المخالفين في الاعتقاد، فمن أقواله رحمه الله :

١- قوله - فيما نقله عنه تلميذه ابن القيم رحمه الله - : «أنا ألتزم أنه لا يحتج مبطل بآية أو حديث صحيح على باطله إلا وفي ذلك الدليل ما يدل على نقيض قوله»(١).

٢- وقال: «وقد كنت قديماً ذكرت في بعض كلامي أني تدبرت عامة ما يحتج به النفاة من النصوص فوجدتها على نقيض قولهم أدل منها على قولهم[ثم عدد بعض الأمثلة القرآنية على ذلك، ثم قال:] ثم تبين لي بعد ذلك مع هذا أن المعقولات في هذا كالسمعيات، وأن عامة ما يحتج به النفاة من المعقولات هي أيضاً على نقيض قولهم أدلُّ منها على قولهم، كما يستدلون به على نفي الصفات، ونفي الأفعال، وكما يستدل به الفلاسفة على قدم العالم ونحو ذلك»(٢).

٣- وقال - مخاطباً الخصوم - : «صحيح ما ذكرتموه من أقوال الأنبياء

---

(١) حادي الأرواح (٢٠٢).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣٧٤)، وسيأتي - بإذن الله - كلام تفصيلي عن أقوال شيخ الإسلام في قلب الأدلة.

أنها تدل على مثل قولكم فلا دلالة في شيء منها من وجوه متعددة، وذلك معلوم يقيناً، بل فيها ما يدل على نقيض قولكم، وهو مذهب أهل الإثبات، وهكذا عامة ما يحتج به أهل الباطل من الحجج - لا سيما السمعية - فإنها إنما تدل على نقيض قولهم»[١].

٤- وقال بعد قلبه لبعض أدلة النفاة: «فدل ذلك على أن هذه المقدمات مستلزمة فساد قول النفاة دون قول أهل الإثبات، **وهذه الطريق هي ثابتة في الأدلة الشرعية والعقلية**، فإنا قد بينا في الرد على أصول الجهمية النفاة للصفات في الكلام على تأسيس التقديس[٢] وغيره أن عامَّة ما يحتج به النفاة للرؤية، والنفاة لكونه فوق العرش، ونحوهم من الأدلة الشرعية الكتاب والسنة هي أنفسها تدل على نقيض قولهم، ولا تدل على قولهم، فضلاً عما يعترفون هم بدلالته على نقيض قولهم، وهكذا أيضاً عامَّة ما يحتجون به من الأدلة العقلية إذا وصلت معهم فيها إلى آخر كلامهم وما يجيبون به معارضهم وجدت كلامهم في ذلك يدلُّ على نقيض قولهم، وأن ما يذكرونه من المناظرات العقلية هو على قول أهل الإثبات أدل منه على قولهم»[٣].

٥- وقال ﷺ مبيناً انقلاب أدلة الفلاسفة في العلم عليهم: «فقد تبين أن ما ذكره ابن سينا وغيره من الفلاسفة وقرروه بالأدلة العقلية ليس منافياً لعلم الله بالجزئيات، **بل فيه ما هو دليلٌ على ذلك**، ولكن غاية ما فيه تناقضهم، حيث يثبتون الشيء دون لوازمه، كما أثبت ابن سينا علمه بأعيان الموجودات التامَّة وبأنواع المتغيرات دون التغير في العلم، وأدِلَّته الصحيحة توجب علمه بالمتغيرات، وأنه يعلم الكليَّات والجزئيات»[٤].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٠٩).
(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٦٢٣) ت: محمد بن عبدالرحمن القاسم ﷺ.
(٣) درء التعارض (٤/ ٢١٧-٢١٨).
(٤) درء تعارض العقل والنقل (١٠/ ١٠٩-١١٠).

٦- وقال - عن نفاة علم الله بالجزئيات من الفلاسفة -: «ففي الجملة: كلُّ حجة يذكرونها - هم أو غيرهم - على علمه بشيء من الأشياء يدل[١] على علمه بالجزئيات، وقول القائل: (إنه يعلم الكليات دون الجزئيات) كلامٌ متناقض، يستلزم أنه لم يخلق شيئاً، ولا يعلم شيئاً من الموجودات»[٢].

٧- وقال: «فالآيات التي احتجوا بها هي عليهم لا لهم، وهذا أمر قد وجدناه مُطَّرداً في عامَّة ما يحتج به نفاة الصفات من الآيات، فإنما تدلُّ على نقيض مطلوبهم، لا على مطلوبهم»[٣].

٨- وأوضح من هذا قوله ﷺ: «إن نفس الدليل الذي يحتج به المبطل هو بعينه إذا أعطي حقه، وتميز ما فيه من حق وباطل، وبين ما يدل عليه، تبين أنه يدل على فساد قول المبطل المحتج به في نفس ما احتج به عليه، وهذا عجيب! قد تأملته فيما شاء الله من الأدلة السمعية فوجدته كذلك!! - ثم قال - والمقصود هنا بيان أن الأدلة العقلية التي يعتمدون عليها في الأصول والعلوم الكلية والإلهية هي كذلك»[٤].

٩- وقال كذلك: «فصلٌ. وقد ذكرنا أصلين:

أحدهما: - أن ما يحتجون به من الحجج السمعية والعقلية على مذاهبهم إنما يدل على قول السلف، وما جاء به الكتاب والسنة، لا يدل على ما ابتدعوه وخالفوا به الكتاب والسنة.

الثاني: - أن ما احتجوا به يدل على نقيض مقصودهم وعلى فساد

(١) هكذا، ولعلها: (تَدُلُّ).
(٢) درء تعارض العقل والنقل (١٠/ ١٧٧-١٧٨).
(٣) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٢٢٢).
(٤) مجموع الفتاوى (٦/ ٢٨٨).

قولهم، وهذا نوع آخر، فإن كونه يدل على قول لم يقولوه نوع، وكونه يدل على نقيض قولهم وفساد قولهم نوع آخر، وهذا موجود في حجج المتفلسفة والمتكلمة»[1].

١٠- ويقول أيضاً: «إنه ما احتج أحدٌ بدليل سمعي أو عقلي على باطل؛ إلا وذلك الدليل إذا أعطي حقه، وميز ما يدل عليه مما لا يدل، تبين أنه يدل على فساد قول المبطل المحتج به، وأنه دليل لأهل الحق، وأن الأدلة الصحيحة لا يكون مدلولها إلا حقاً، والحق لا يتناقض، بل يصدق بعضه بعضاً»[2].

١١- وقال ﷺ: «فهؤلاء...كل ما احتجوا به من دليل صحيح فإنه لا يدل على مطلوبهم، بل إنما يدل على مذهب السلف المتبعين للرسل، فتبين أن الأدلة العقلية الصحيحة من جميع الطوائف إنما تدل على تصديق الرسول، وتحقيق ما أخبر به، لا على خلاف قوله، وهي من آيات الله الدالة على تصديق الأنبياء التي قال الله فيها: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ [فصلت: ٥٣]، وهي من الميزان الذي أنزله الله تعالى»[3].

١٢- وقال: «وهكذا أهل البدع، لا يكادون يحتجون بحجة سمعية، ولا عقلية، إلا وهي عند التأمل حجة عليهم، لا لهم»[4].

١٣- وقال ﷺ مخاطباً نفاة الرؤية من المعتزلة والرافضة وغيرهم: «ليس لكم أن تحتجوا على بطلان قولهم (أي الأشاعرة) بحجة إلا وهي على بطلان قولكم أدل»[5].

---

(١) مجموع الفتاوى (٦/ ٣٣٣).

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٨/ ٢٩).

(٣) مجموع الفتاوى (٦/ ٢٩٢).

(٤) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٢٥٤).

(٥) منهاج السنة (٢/ ٣٣٦).

١٤- وقال عنهم أيضاً في نفس المبحث: «ففي الجملة، أنه ما من حجة يحتجون بها على بطلان قول منازعيهم إلا ودلالتها على بطلان قولهم أشد، ولكنهم يتناقضون»(١).

١٥- وقال رحمه الله: «إذا تدبر الخبير ما احتج به من يقول: (إن القرآن قديم)...لم توجد عند التحقيق تدل إلا على مذهب السلف والأئمة الذي يدل عليه الكتاب والسنة، وكذلك إذا تدبر ما يحتج به من يقول: إن القرآن مخلوق، إنما يدل على قول السلف والأئمة»(٢).

١٦- وقال بعدها بصفحات: «ومن هنا يظهر أيضاً: أن ما عند المتفلسفة من الأدلة الصحيحة العقلية فإنما يدل على مذهب السلف أيضاً»(٣).

١٧- وقال في نهاية الفصل: «والمقصود هنا التنبيه على أن خلاصة ما عند هؤلاء - الذين يقال: إنهم أئمة المعقولات من أئمة الكلام والفلسفة - إنما يدل(٤) على قول السلف وأهل السنة المتبعين للكتاب والسنة، فالأدلة الصحيحة التي عندهم إنما تدل على هذا، ولكن التبس عليهم الحق بالباطل...»(٥).

١٨- وحتى أنه عندما أجاب عن احتجاج النصارى ببعض الآيات، استعمل هذا النوع من الرد عليهم، وقال بعد ذلك: «والجواب: أن جميع ما يحتجون به من هذه الآيات وغيرها فهو حجة عليهم لا لهم، وهكذا شأن جميع أهل الضلال، إذا احتجوا بشيء من كتب الله وكلام أنبيائه كان في نفس ما احتجوا به ما يدل على فساد قولهم، وذلك لعظمة

---

(١) منهاج السنة النبوية (٢/ ٣٣٩).
(٢) الفتاوى (٦/ ٢٩٠).
(٣) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٣٠٠).
(٤) هكذا، ولعلها: (تَدُلُّ).
(٥) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٣٠٢).

لا بد أن تكون مناقضة للعقل والشرع»[١]. (النص: ١٠).

وهذه إشارة من الشيخ إلى أن الدليل الصحيح لا يمكن أن يدل إلَّا على القول الحق، والقول الحق هو ما جاء به القرآن والسنة ونطق به أهل السنة، فلزم أن يكون الدليل دالًا على قول السلف، ناقضاً لقول المبتدع.

وهذه العلة قد أشار إليها شيخنا ابن عثيمين ﷺ، حيث قال ﷺ: «ولا تعجبوا أن يكون كل دليل استدل به المبطل فإنه يكون دليلاً عليه؛ **لأن استدلاله به يدل على أن فيه إشارة إلى هذا المعنى لكنه إشارة على غير ما** أراده، وقد التزم شيخ الإسلام في كتابه: (درء تعارض العقل والنقل) بأنه لا يأتي مبطل بحجة يحتج بها على باطله إلا جعلها دليلاً عليه، لا له»[٢].

وهذا تعليل مهم يوضح لنا السبب الجوهري لانقلاب ما صح من أدلتهم عليهم، ويمكننا أن نعيد صياغته بما يلي:

- المبتدع بما أنه استدل بهذه الآية على بدعته فإن ذلك يدل على أن الآية قد أشارت إلى ذلك الموضوع.
- والآية لا يمكن أن تدل إلا على الحق في ذلك الموضوع: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ نَزَّلَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ﴾ [البقرة: ١٧٦]. ﴿وَبِٱلْحَقِّ أَنزَلْنَٰهُ وَبِٱلْحَقِّ نَزَلَ﴾ [الإسراء: ١٠٥].
- والبدعة التي قال بها المبتدع (قوليَّة أو عملية) هي من الباطل.
- والحق نقيض الباطل، وهو قامع للباطل ومزهق له: ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِٱلْحَقِّ عَلَى ٱلْبَٰطِلِ فَيَدْمَغُهُۥ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ﴾ [الأنبياء: ١٨]، ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ﴿٣٣﴾﴾ [الفرقان: ٣٣].

---

(١) شرح العقيدة الأصبهانية-ت: د السعوي (٣٣١).

(٢) شرح السفارينية للعثيمين (١١٢).

كتب الله المنزلة وما أنطق به أنبياءه...»[1].

١٩- ومما يدخل في ذلك ما تقدمت الإشارة إليه من الرسالتين المفقودتين لشيخ الإسلام، وهما: - قاعدة في أن كل آية يحتج بها مبتدع ففيها دليل على فساد قوله.

والثانية: قاعدة في أن كل دليل عقلي يحتج به مبتدع فيه دليل على بطلان قوله.

هذه بعض أقوال الشيخ في تأصيله للقدح بالقلب، وإنما استطردت بعض الشيء في نقلها لأهميتها، ولكونها تبين أن هذا النوع من الرد هو من أساس منهجه في الردود وإفحام الخصوم، على اختلاف مذاهبهم ودياناتهم، وليس أمراً عرض له في بعضها فحسب، واكتفيت بما نقلت، مع أن أقواله في القلب أكثر من ذلك.

وفيما يلي تحليل لبعض ما حملته نصوص الشيخ السالفة من تأصيلات ومعانٍ حول قلب أدلة المخالفين في الاعتقاد، وقد ذيلت كل فقرة منها بأرقام تلك النصوص:

١- يؤكد الشيخ رحمه الله أن جميع أدلة الخصوم المبتدعة تنقلب عليهم (غالب نصوص الشيخ السالفة، وانظر: ١ - ٤ - ٦ - ٧).

٢- هذا الانقلاب شامل لأدلتهم العقليَّة والنقليَّة (النصوص: ٢ - ٤ - ٨ - ٩ - ١٠ - ١٢)، وإن كان في النصوص السمعية الصحيحة آكد (النص٣).

٣- كما أن هذا الانقلاب شامل لأدلة المتكلمين، والفلاسفة، وقد يدخل فيه النصارى كذلك، بل إنه يعممها على كل (مُبطِل) (النصوص: ١ - ٢ - ٥ - ٩ - ١٦ - ١٧ - ١٨).

---

(١) الجواب الصحيح (٤/ ٤٣).

٤- فأدلة الخصوم يتحقق فيها:

أ- أنها لا تدل على قولهم.

ب- أنها تدل على نقيض قولهم، وما يبطل به.

جـ- أنها شاهدة لقول أهل الحق (النصوص: ٤ - ٨ - ٩ - ١٠).

٥- أن هذه الكلية في انقلاب الأدلة تشكل على البعض بأن من أدلة المخالفين ما لا يتحقق فيه ذلك، خصوصاً في مثل الأحاديث الضعيفة والموضوعة، وجواب هذا الإشكال أن شيخ الإسلام قد قيَّد هذا الإطلاق في بعض نصوصه بأنه فيما صحَّ من أدلتهم، (النصوص: ٣ - ٥ - ١١ - ١٧) و«أعطي حقه، وميز ما يدل عليه مما لا يدل» (النصَّان: ٨، ١٠)، فلا يدخل في ذلك ما كان باطلاً من الأدلة نقلاً أو عقلاً.

٦- كثير من أكابرهم من يعترف بمناقضة قوله للأدلة السمعيَّة، وأنها تنقلب على من احتج بها من أصحابه (النص: ٤).

٧- أشار الشيخ ﷺ في بعض عباراته إلى تعليل هذا الانقلاب وأسبابه، ويمكن أن نجمل هذه الأسباب بما يلي:

أ- أنهم كثيراً ما يقولون بالقول ويستدلون بالدليل عليه ويغفلون عن بعض اللوازم الفاسدة لذلك القول والاستدلال، وهم قد ينكرون ذلك اللازم، فيتناقضون، وينقلب الدليل عليهم من جهة إبطاله لتلك اللوازم التي نفوها (النص: ٥).

ب- ومن أسبابه ما قرره بقوله: «والحق لا يتناقض، بل يصدق بعضه بعضاً»[1]، «فالقول الصدق المعلوم بعقل أو سمع يصدق بعضه بعضاً لا يكذب بعضه بعضاً»[2]، والنتيجة: أن «الأقوال المُبتَدَعة

(١) مجموع الفتاوى (٨/ ٢٩).

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٨/ ٢٤٠).

- فالنتيجة: أن الآيةَ الشاهدة بالحق لا بد وأن تكون دالةً على نقيض قول المبتدع المبطل، وهذا هو المراد.

٨- كما أن في بعض أقوال الشيخ ابن تيمية ﷺ إشارة إلى أن الفرق المتقابلة على طرفي النقيض يحتج كل منهم على الطرف المقابل ببعض الأدلة، وأدلة كل فريق قد تبطل القول الآخر، إلا أنها لا تصحح قوله، بل تبطله (كمسألة كلام الله)، ويتحصَّل من انقلاب أدلة الفرق المتقابلة صحة المذهب الوسط، الذي هو مذهب أهل السنة والجماعة، والذي تلتقي في الدلالة له أدلة الفرق المتقابلة. (النص: ١٥).





الباب الثاني

قلب الأدلة الإجمالية التي استدلت بها الطوائف المخالفة في توحيد الربوبية والأسماء والصفات.

وفيه ثلاثة فصول:

- **الفصل الأول:** قلب أدلة المخالفين الإجمالية في توحيد الربوبية.
- **الفصل الثاني:** قلب أدلة المخالفين في مباحث أسماء الله الحسنى.
- **الفصل الثالث:** قلب أدلة المخالفين الإجمالية في مباحث صفات الله ﷻ.



الفصل الأول

قلب أدلة المخالفين الإجمالية في توحيد الربوبية.

وفيه مبحثان:

- **المبحث الأول:** قلب الأدلة التي استدل بها أهل الحلول والاتحاد.
- **المبحث الثاني:** قلب الأدلة في مسألة حلول الحوادث.



المبحث الأول

قلب الأدلة التي استدل بها أهل الحلول والاتحاد ووحدة الوجود.

وفيه أربعة مطالب:

❖ المطلب الأول: تعريف الحلول، والاتحاد، ووحدة الوجود، والفرق بينها.
❖ المطلب الثاني: تاريخ هذه المقالة.
❖ المطلب الثالث: بيانُ حقيقةِ مذهبهم، وحكايةُ طرفٍ من أقوالهم.
❖ المطلب الرابع: الرد على مذهب وحدة الوجود، وقلب أدلتهم.

❑ المطلب الأول: تعريف الحلول، والاتحاد، ووحدة الوجود، والفرق بينها ❑

إن الناظر في كلام المصنِّفين - سواء من المتصوفة أو غيرهم - في تعريف هذه المصطلحات الثلاثة (الحلول والاتحاد ووحدة الوجود) يجد أن عامَّته لم يكن من باب الحد التام الكاشف عن حقيقة المصطلح وماهيته، إنما هو من باب الوصف العام، والذي قد يدخل في ما يسمى بالرسم الناقص عند المناطقة[1]، فهم يذكرون في بيان تلك المصطلحات بعض

(١) الرسم: هو أحد أقسام الحدّ، فالحدُّ ينقسم إلى قسمين: حقيقيّ ورسمي، فَالْحَقِيقِيُّ: هو ما اشْتَمَلَ على مُقَوِّمَاتِ الشَّيْءِ الْمُشْتَرَكَةِ وَالْخَاصَّةِ، وَالرَّسْمِيُّ: ما اشْتَمَلَ على عَوَارِضِهِ وَخَوَاصِّهِ اللازِمَةِ، وَرُبَّمَا قِيلَ: إِنَّهُ اللَّفْظُ الشَّارِحُ لِلشَّيْءِ، بِحَيْثُ يُمَيِّزُهُ عن غَيْرِهِ.
وينقسم الحد بالرسم إلى: الرسم التام، وهو: ما تركب من الجنس القريب والخاصة، كتعريف الإنسان بالحيوان الضاحك.
وإلى: الرسم الناقص، وهو ما يكون بالخاصَّة وحدها، أو بها وبالجنس البعيد، كتعريف الإنسان بالضاحك، وبالجسم الضاحك، وبعرضيات تختص جملتها بحقيقة، كقولنا =

الجمل العامة، أو يضربون بعض الأمثلة المقربة لفهم المقصود منها، ولا يخلو كلامهم في بيانها من شيء من التداخل، ومن أجل ذلك اختلفت عبارات المتأخرين في تعريف هذه المصطلحات، وبيان الفرق بينها، وقد ابتدأت ببيان المعنى اللغوي لهذه المصطلحات، ثم أتبعته ببيان المعنى الاصطلاحي لها، وبيان الفرق بينها.

أولاً: معنى وحدة الوجود، والحلول، والاتحاد، في اللغة.

(وحدة الوجود) لغةً

الوَحدَةُ في اللغة بمعنى الانفراد، وهي ضد الكثرة.

قال ابن فارس: «الواو والحاء والدال: أصلٌ واحد يدلُّ على الانفراد. من ذلك الوَحْدَة».

ويقال: رأيته وحدهَ وجلس وحده أي: منفرداً، وتَوَحَّدَ برأيه: تفرّد به.

ووَحَّدَ الشيء تَوْحِيداً: جعَلَه وَاحِداً وكذا أَحَّدَهُ[1]

وأما الوجود في اللغة فهو بمعنى التحقُّق والحصول والثبوت والكون، وهو خلاف العدم[2]، ومعنى الوجود أبين من أن يُعَرَّف، لوضوحه وبداهته.

(الحلول) لغةً

الحلول في اللغة مصدر رباعي من حَلَّ بالمكان يَحُلُّ حُلولاً.

= في تعريف الإنسان: إنه ماش على قدميه، عريض الأظفار، بادي البشرة، مستقيم القامة، ضحاك بالطبع.
انظر: البحر المحيط للزركشي (١/ ٨٠-٨١)، التعريفات للجرجاني (٣٦٤).

(١) معجم المقاييس، مادة (و ح د) (٣/ ١٨٠)، تهذيب اللغة للأزهري (٥/ ١٢٤) (مادة وح د)، لسان العرب (٣/ ٤٤٦-٤٥٣)، مادة (وحد).

(٢) انظر: لسان العرب (٣/ ٤٤٦-٤٥٣)، مادة (وحد)، الكليات للكفوي (٢٩٦، ٩٢٣-٩٢٥).

وللحلول في اللغة ثلاثة معانٍ:

الأول: حلَّ بمعنى نَزَلَ، ومضارعُه مضموم (يحُلُّ)، يتعدَّى بنفسه أو بالباء، فيقال: حَلَّ المكانَ، أو حَلَّ بالمكانِ، بمعنى: نزل به، قال تعالى: ﴿أَوْ تَحُلُّ قَرِيبًا مِّن دَارِهِمْ﴾ [الرّعد: ٣١] أي تنزل، واسم المكان منه يجوز فيه الكسر أو الفتح، فيقال (مَحِلٌّ) أو (مَحَلٌّ).

والثاني: حلَّ، بمعنى: وجب، ومضارعه مكسور (يَحِلُّ)، ومنه قوله تعالى: ﴿فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي﴾ [طه: ٨١]، ويحتمل أن تكون الآية في المعنى الأول أيضاً[١].

والثالث: حلَّ، بمعنى (بَلَغَ)، مضارعه مكسور (يحِلُّ)، وكذا اسم المكان منه (مَحِلٌّ).

ومن البين أن المعنى الأول هو المراد في هذا المصطلح[٢].

(الاتحاد) لغة

أما الاتحاد في اللغة فهو مصدرٌ من اتَّحد يَتَّحد اتِّحاداً.

وأصل مادة الاتحاد من: (وَحَد)، وهي تدور على معنى الانفراد[٣].

---

(١) انظر: تفسير الطبري (١٨/ ٣٤٦-٣٤٧).

(٢) انظر في معاني الحلول: الصحاح للجوهري، مادة (ح ل ل) (٤/ ١٦٧٢)، لسان العرب، مادة (حلل) (١١/ ١٦٣)، جمهرة اللغة لابن دريد مادة (حلل) (١/ ١٠١)، تاج العروس، مادة (ح ل ل) (٢٨/ ٣١٨)، المفردات للراغب (مادة حلَّ) (١٢٨)، الكليات للكفوي (٣٨٩).

(٣) انظر: معجم المقاييس (٦/ ٩٠)، مادة (و ح د)، تهذيب اللغة للأزهري (٥/ ١٢٤) (مادة وح د)، الحدود لابن سينا، ضمن مجموع: المصطلح الفلسفي عند العرب لعبد الأمير الأعسم (٢٦٠)، الجواب الصحيح لابن تيمية (٤/ ٧)، لسان العرب (٣/ ٤٤٦-٤٥٣)، مادة (وحد)، المعجم الوسيط مادة وَحَد (١٠١٦)، التعريفات للجرجاني (٨)، المعجم الفلسفي لجميل صليبا (١/ ٣٤).

ثانياً: معنى وحدة الوجود والحلول والاتحاد اصطلاحاً.

- (وحدة الوجود) اصطلاحاً:

وحدة الوجود في الاصطلاح هي القول بأن «وجود الكائنات عين وجود الله تعالى، ليس وجودها غيره ولا شيء سواه ألبتَّة»[1].

- (الحلول) اصطلاحاً:

اختلف الباحثون في تعريفهم للحلول، ومن أمثل ما قيل في تعريفه: إن الحلول هو أن يكون الشيء حاصلاً في الشيء، ومختصّاً به، بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر تحقيقاً، أو تقديراً[2].

هذا معنى الحلول في الاصطلاح العام، وأما معناه عند أهل الحلول فهو: دعوى حلول ذات الله تعالى في ذات خلقه، أو ذات أحدٍ من خلقه.

وعلى هذا يكون الحلول على قسمين:

١/ حلول خاص: وهو دعوى حلول الرب وحصوله في بعض خلقه.

فمنهم من يجعل هذا الحلول في عين مختصة، كدعوى النسطورية من النصارى بحلول اللاهوت في الناسوت، ويخصون ذلك بعيسى ﷺ، وكدعوى غالية الرافضة الذين يقولون: إن الله تعالى حلَّ بعلي بن أبي طالب ﷺ وأئمة أهل بيته.

ومنهم من يربط الحلول بمن حقق وصفاً مختصّاً، كبعض غلاة

---

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ١٤٠)، وانظر: التعريفات للجرجاني (٢٥٠)، المعجم الفلسفي لجميل صليبا (٢/ ٥٤٨)، المعجم الفلسفي لمراد وهبة (٧٣٦)، المعجم الفلسفي لعبد المنعم الحفني (٣٨٠).

(٢) الكليات للكفوي (٣٩٠)، وانظر: الصوفية لصابر طعيمة (٢٤٧).

الصوفية[١] ممن يقول بحلوله - تعالى وتقدس - في من حقق الولاية، وهذب نفسه في الطاعة، وصبر عن لذات النفس وشهواتها، فارتقى في درجات المصافاة، فيصفو عن النفس البشرية، فتحل فيه روح الإله، تعالى الله عن قولهم عُلُوّاً كبيراً[٢].

٢/ حلول عام: وهو دعوى حلول الرب وحصوله بذاته في كل مكان.

وهذا القول هو الذي ذكره أئمة السنة والحديث عن طائفة من الجهمية المتقدمين، ممن يقول: إن الله بذاته في كل مكان [٣].

ومن الملاحظ أن بعض من عرَّف الحلول لم يفرق بين الحلول العام والحلول الخاص[٤]، ولا شك أن التفريق بينهما له أثر في بيان حقيقة القول

---

(١) الصوفية: هي إحدى الطوائف البدعية التي نبتت في القرن الثالث الهجري، تمثلت بدايتها في ببعض النزعات الفردية التي تدعو إلى الزهد والتنسك الزائد عن حد التوسط الشرعي، ثم زاد الغلو فيها، وتفرقت إلى طوائف مختلفة، وطرق متنوعة، متفاوتة في حد الابتداع والمفارقة للسنة في العلميات والعمليات والسلوكيات، حتى تداخلت بعض طرقهم الغالية مع كثير من الفلسفات الوثنية، الهندية والفارسية واليونانية، وقد اختلف في أصل تسميتها بالصوفية، واختار شيخ الإسلام أن ذلك من أجل ملازمتهم للبس الصوف في أول حالهم، كمظهر من مظاهر التقشف المبتدع.
انظر: البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان للسكسكي الحنبلي (١٠١)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١١/ ٦)، الموسوعة الميسرة (١/ ٢٥٣).

(٢) انظر: الفرق بين الفرق (٨٢)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ١٧١-١٧٢)، معجم مصطلحات الصوفية للحفني (٨٢)، وللحلول تقسيمات أخرى ليس هذا موضع تفصيلها، انظر: التعريفات للجرجاني (٩٢)، المعجم الفلسفي لجميل صليبا (١٠٥).

(٣) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ١٤٠)، درء تعارض العقل والنقل (٦/ ١٥١-١٥٢)، المستدرك على مجموع الفتاوى لابن تيمية (١/ ٣٧-٣٨)، وأحياناً يعبر شيخ الإسلام عن هذين القسمين بالحلول المطلق والحلول المقيد أو المعين، انظر: مجموع الفتاوى (٢/ ٢٩٦، ٤٦٥)، وجمع بين التعبيرين كما في مجموع الفتاوى (٢/ ٤٥٠).

(٤) انظر على سبيل المثال: بين التصوف والتشيع، لهاشم معروف الحسيني (٨٤).

بالحلول، كما تبين من التقسيم السابق.

وقد ذُكِرَت عدة أمثلة لبيان معنى الحلول.

فمنهم من مثل الحلول بحلول الماء في الكأس أو بحلول الماء في الصوف[(١)].

وأنشدوا في ذلك:

رق الزجاج وراقت الخمر   وتشابها فتشاكل الأمر
فكأنما خمرٌ ولا قدحٌ   وكأنما قدح ولا خمر[(٢)]

ومنهم من مثَّله بحلول ماء الورد في الورد[(٣)].

ومنهم من مثله بحلول الأعراض بالأجسام، كحلول الحياة في أجسام الحيوانات[(٤)].

الاتحاد اصطلاحاً:

اختلفت عبارات المصنفين في تعريف الاتحاد وتصويره، وبيان مراد القائلين به.

فقد أورد القاشاني[(٥)] عدة تعريفات له، منها: «تصيير الذاتين ذاتاً

---

(١) نقله ابن تيمية ﷺ عن بعضهم، كما في: مجموع الفتاوى (٢/ ١٧١، ١٩٥).

(٢) هذان البيتان نسبا لأبي نواس، انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ٢٨٧)، ولم أجدهما في ديوانه، ونسبا أيضاً للصاحب بن عباد (البداية والنهاية١١/ ٣١٦، تاريخ الإسلام٢٧/ ٩٥ شذرات الذهب٣/ ١١٥).

(٣) انظر: التعريفات للجرجاني (٩٢).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ١٩٥)، الصوفية لصابر طعيمة (٢٤٧).

(٥) هو كمال الدين عبد الرزاق الكاشي، من مشايخ الصوفية، من مصنفاته: شرح الفصوص وشرح منازل السائرين واصطلاحات الصوفية، توفي سنة (٧٣٠هـ). انظر: طبقات المفسرين للأدنه وي (٢٧١)، كشف الظنون (١/ ١٠٧).

واحدة»[١].

وعرفه الكفوي بأنه: «شهود الوجود الحق الواحد المطلق الذي لكل موجود بالحق، فيتحد به الكل من حيث كون كل شيء موجوداً به معدوماً بنفسه، لا من حيث إن له وجوداً خاصّاً اتَّحد به، فإنه محال»[٢].

وعرفه السيد محمود أبو الفيض المنوفي بأنه: «شهود الحق من غير حلول أو ملابسة كما يحدث من الأجسام للأجسام»[٣].

كما عرفه بعضهم بأنه: «اتحاد شيء مع شيء آخر بنحو يصبح الاثنان شيئاً واحداً، وذلك عندما تزول من الإنسان كل صفة من صفات الجسم، ويزول عنه كل ما هو غير روحاني، وعندما يتم ذلك يتحد الإنسان بالله، ويصبح كل ما لله من الصفات والإمكانيات لهذا الإنسان، بنحو تكون الكلمتان (الله) و(الإنسان) تعبيراً عن معنى واحد»[٤].

والبعض قد جعل بيان معنى الاتحاد مبنيّاً على تقسيمه، فقد قسم شيخ الإسلام ابن تيمية ﷺ الاتحاد - كما الحلول - إلى قسمين:

١- الاتحاد الخاص.

وعرفه بأنه: القول باتحاد الله تعالى ببعض خلقه.

«وهو قول يعقوبية النصارى[٥]... وهم السودان والقبط، يقولون: إن

---

(١) معجم المصطلحات والإشارات الصوفية للقاشاني (١/١٥٩)، وانظر: التعريفات للجرجاني (٢٢)

(٢) الكليات للكفوي (٣٧).

(٣) عن نظرية الاتصال عند الصوفية (٣٢).

(٤) بين التصوف والتشيع لهاشم الحسيني (٨٤). عن نظرية الاتصال عند الصوفية (٣٣).

(٥) اليعقوبية: هي فرقة من النصارى تنسب لرجل يسمى يعقوب البردعي، قالوا: إن المسيح طبيعة واحدة من طبيعتين: أحداهما: طبيعة الناسوت، والأخرى: =

اللاهوت والناسوت اختلطا وامتزجا كاختلاط اللبن بالماء، وهو قول من وافق هؤلاء من غالية المنتسبين إلى الإسلام»[(١)]، وهو قول الحلاجية[(٢)] واليونسية[(٣)]، وبعض العدوية[(٤)] والحاكمية وغيرهم[(٥)].

= طبيعة اللاهوت، وإن هاتين الطبيعتين تركبتا فصار إنساناً واحداً وجوهراً واحداً فاختلطت روح الباري بجسد عيسى اختلاط الماء باللبن، فصارت هي المسيح، فهو إله كُلُّه، وإنسان كله، وطبيعة واحدة من طبيعتين وقالوا إن الله نزل فدخل في بطن مريم، فاتخذ من لحمها جسداً، فصار الله مع الجسد نفساً واحداً، وجوهرا واحداً، وإن مريم ولدت الله وإن الله سبحانه قبض عليه وصلب وسمر ومات ودفن، وإن العالم بقي ثلاثة أيام بلا مدبر، ثم قام ورجع كما كان، تعالى الله عن كفرهم.
انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل (١/ ٤٨)، الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام للقرطبي (١٢٧)، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي (٨٤)، الجواب الصحيح (٤/ ٧، ٥٩، ٨٣، ٨٧، ٩٤، ٢٥٩، ٣٢٣، ٤٦٦)، منهاج السنة النبوية (٥/ ٣٨٢)، هداية الحيارى (١٦٤).

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ١٧٢).

(٢) الحلاجية: هي فرقة من غلاة الصوفية تنتسب إلى أبي المغيث الحسين بن منصور الحلاج من أرض فارس من مدينة يقال لها البيضاء وكان محتالا ممخرقاً، كتب كتباً في السحر، ثم ادَّعى حلول الربِّ في ذاته، فهو إمام الحلولية، وقد افتتن به قوم من اهل بغداد وقوم من اهل طالقان خراسان، ثم قتل لزندقته سنة (٣٥٩هـ).
انظر: الفرق بين الفرق (٢٤٦)، التبصير في الدين (١٣٢)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ٤٨١)، لسان الميزان (٢/ ٣١٤).

(٣) اليونسية: هم أتباع يونس بن عبد الرحمن القمي وكان في الإمامة على مذهب القطعية وكان مفرطا في التشبيه حتى كان يقول إن حملة العرش يحملون إله العرش وهو أقوى منهم كما أن الكركي تحمله أرجله وهو أقوى من أرجله.
انظر: التبصير في الدين (٤٠).

(٤) العدوية: هم قوم انتسبوا إلى الشيخ عدي بن مسافر، وغلو فيه -مع صحة اعتقاده وبراءته منهم- وزادوا في السنة وكذبوا، وأتوا ببعض التشبيه الباطل، وغلاتهم ادعوا الألوهية لعدي بن مسافر.
انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤/ ٤٨٢)، الجواب الصحيح (٢/ ٤٠٤).

(٥) المستدرك على مجموع الفتاوى (١/ ٣٦-٣٧).

٢ - الاتحاد العام.

وعرفه بأنه : القول بأن الله تعالى هو عين وجود الكائنات[١].

وقد ذكر المصنفون عدة أمثلة لبيان معنى الاتحاد، فمنهم من مثَّله بامتزاج الماء باللبن، أو الماء بالخمر[٢]، ومنهم من مثله باتحاد النفس والجسم[٣].

كما أن من المصنفين من خلط في تعريفه بين الحلول والاتحاد[٤]، ومنهم من خلط بين الحلول ووحدة الوجود[٥].

والحاصل من ذلك أن للعلماء والباحثين في بيان معنى الاتحاد اتجاهين:

الاتجاه الأول: من فَسَّر الاتحاد بأن تصير الذاتان ذاتاً واحدة، وعلى هذا فإن الاتحاد في نظرهم مذهب يقر بالتعددية في الأصل، كما في الحلول، ثم حصل الاتحاد بعد ذلك.

والاتجاه الثاني: من فسَّر الاتحاد بمعنى وحدة الوجود.

وأصحاب الاتجاه الأول اختلفت أقوالهم في بيان الفرق بين الاتحاد والحلول.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ١٧٢)، المستدرك على مجموع الفتاوى (١/ ٣٦).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ١٧٢)، الجواب الصحيح له (٤/ ٧)، الكليات للكفوي (٣٧).

(٣) انظر: الحدود لابن سينا ضمن مجموع: المصطلح الفلسفي عند العرب لعبد الأمير الأعسم (٢٦٠)، والمعجم الفلسفي لمراد وهبة (١٧).

(٤) انظر: التعريفات للجرجاني (٩٢)، الصوفية لصابر طعيمة (٢٤٦).

(٥) انظر: موسوعة لالاند الفلسفية (٢/ ٩٣٣).

- فمنهم من جعل الحلول بمعنى الاتحاد، فالاتحاد عندهم هو حلول الله بخلقه، والحلول عندهم هو اتحاد الله بخلقه(١).

- ومنهم من رأى أن الحلوليين يقولون بتنزُّل الله (تعالى)، فيحل في بعض المصطفين من عباده، على حين يقول الاتحاديون إن هؤلاء المصطفين يرتفعون بنفوسهم، ويسمون بأرواحهم إلى حضرة الذات العلية حتى تفنى فيه أو تتحد به ممتزجة(٢).

- ومنهم من بين الفرق بينهما بضرب مثل لكل منهما، فمثل الحلول بحلول الماء في الإناء، ومثَّل الاتحاد باختلاط الماء واللبن(٣).

ومن الممكن أن نستنبط الفرق من هذا المثال بأن الحلول هو دعوى أن يحل الخالق بالمخلوق من غير امتزاج، بل يكون المخلوق ظرفاً للخالق، فتبقى للخالق خاصيَّته وربوبيته، وتبقى في المخلوق خاصيَّته، تعالى الله عما افتراه الظالمون عُلُوّاً كبيراً.

أما الاتحاد فهو دعوى الامتزاج والاختلاط بين الخالق والمخلوق، فتمتزج الذاتان، وتبطل خواصهما، فتصيران ذاتاً واحدةً(٤) تعالى الله وتقدس عن قولهم.

وبهذا يكون الاتحاد في درجةٍ أبعد وأشد غلوّاً وكفراً من الحلول.

ولعل هذا التفريق هو الأقرب، لموافقته المعنى اللغوي للحلول

---

(١) انظر: نظرية الاتصال عند الصوفية (٣٣)، عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية (٤٥)، المعجم العربي الأساسي (٣٤٨).

(٢) نظر: الصوفية لصابر طعيمة (٢٥٤).

(٣) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ١٧٢)، الجواب الصحيح له (٤/ ٧)، الكليات للكفوي (٣٧).

(٤) انظر: عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية (٤٥).

والاتحاد، ولمناسبته للأمثلة التي ضُربت لكل من الاتحاد والحلول، وأيضاً لأن عامة التفريقات الأخرى إنما هي اجتهادات من باحثين متأخرين من غير بيان مستند لذلك التفريق، بينما التفريق بالأمثلة هو المنقول عن العلماء المتقدمين، كشيخ الإسلام وغيره.

وأما أصحاب الاتجاه الثاني فقد جعلوا الاتحاد بمعنى وحدة الوجود، وهذا كما سبق قريباً من تعريف الكفوي للاتحاد، حيث فسَّر الاتِّحاد بمعنى وحدة الوجود على حسب نظرية ابن عربي(١) الآتي بيانها، وظاهر كلام شيخ الإسلام أنه جعل الاتحاد العام بمعنى وحدة الوجود، بخلاف الاتحاد الخاص(٢)، وهذا ما يفسر اختلاف إطلاقاته رحمه الله، حيث يشعر كلامه في بعض المواضع بالتفريق بين معنى الاتحاد ومعنى وحدة الوجود(٣)، بينما يظهر من كلام آخر له أنه جعل الاتحاد بمعنى وحدة الوجود، وسمَّى من عُرفوا بوحدة الوجود: اتحادية، فقد ذكر أن الحلولية يقولون: هو في جميع المصنوعات، والاتحادية يقولون: هو جميع المصنوعات(٤) والجمع بين المقامين أن الاتحاد الذي جعله بمعنى وحدة الوجود هو الاتحاد العام، لا الاتحاد الخاص، كما بينه في تقسيمه السابق.

---

(١) هو أبو بكر محمد بن علي بن محمد الحاتمي الطائي الأندلسي المعروف بابن عربي، ولد سنة (٥٦٠هـ)، من أعيان الصوفية المتفلسفة، ومن أكبر المنظرين لعقيدة (وحدة الوجود) الكفرية، من مصنفاته: الفتوحات المكية، وفصوص الحكم، هلك سنة (٦٣٨هـ).
انظر: نفح الطيب (٢/ ٣٦١-٣٨٤)، شذرات الذهب (٥/ ١٩٠).

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ١٧٢، ١٩٥)، المستدرك على مجموع الفتاوى (١/ ٣٧-٣٨). وانظر: الاستقامة (١/ ١٨٨)، منهاج السنة (٥/ ٣٨٣).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ٣٦٨، ٣٧٢، ٤٣٥، ٤٥٠، ٤٦٥، ٤٩٣).

(٤) المستدرك على مجموع الفتاوى (١/ ٣٧). وانظر: الاستقامة (١/ ١٨٨)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ٢٨، ١٣١، ١٣٤، ١٩٥)، بغية المرتاد (١٩٨).

- الجمع بين قول أهل وحدة الوجود وبين ما يشعر من أقوالهم بالحلول أو الاتحاد.

تبيَّن مما تقدم أن مصطلح وحدة الوجود مخالف تمام المخالفة لمصطلحي (الحلول) و (الاتحاد)، إذ إن الحلول والاتحاد هما في الأصل مذهبان يقرَّان بتعدد الوجود، ولكن حصل بين هذا التعدد نوع امتزاج، بينما مذهب وحدة الوجود ينفي التعدد من الأصل، فالوجود واحد ولا تعدد، ولكن مع هذا الفرق الجوهري بينهما إلا أننا نرى أن من المصنفين من يطلق على مذهب وحدة الوجود: مذهب الاتحاد، ويسمون أهله بالاتحادية، وهذا يقع كثيراً عند شيخ الإسلام كما سبق، وعند غيره[1]، وقد بين شيخ الإسلام وجه تسمية أهل وحدة الوجود بأهل الاتحاد، مع أن لفظ الاتحاد يوهم معنى التثنية المخالفة لمفهوم الوحدة، فقال ﷺ: «إن لفظة الاتحاد عندهم ليست مطابقة لمذهبهم، فإن[2] عندهم ما زال واحداً ولا يزال، لم يكن شيئان فصارا واحداً، ولكن كانت الكثرة والتفرق في قلب الإنسان لما كان محجوباً عن شهود هذه الحقيقة، فلما انكشف الحجاب عن قلبه شهد الأمر، فالمراتب في اعتقاده وخياله، وأما الكثرة والتفرق فهو عندهم بمنزلة أجزاء الكل، وجزئيات الكل»[3].

وقد سبق تعريف الكفوي للاتحاد، حيث فسَّره بمعنى وحدة الوجود، وبين في تعريفه وجه تسميته اتحاداً، فكون الأشياء اتَّحدت بالوجود الحق لا من جهة أن لها وجوداً مستقلاً اتحد بوجود الحق، بل من جهة أن الأشياء معدومة بنفسها، موجودة بذلك الوجود الحق، فلا وجود في الحقيقة -

---

(١) كشمس الدين محمد العيزري الشافعي، انظر: تنبيه الغبي للبقاعي مع الحاشية ص (١٥٢).

(٢) هكذا، ولعلها (فإنه)، أو (فإن الوجود).

(٣) المستدرك على مجموع الفتاوى (١/ ٣٨)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ١٤١)، درء تعارض العقل والنقل (٦/ ١٥٢).

عندهم - إلا ذلك الوجود الحق.

وقريب من ذلك ما نراه في بعض أقوال أهل وحدة الوجود التي تشعر بمعنى الحلول، مع أنهم لا يرضون بالحلول، ولا يثبتون موجودين حلَّ أحدهما في الآخر[(١)]، بل إن من سمَّاهم حلوليةً، أو قال: هم قائلون بالحلول فإنهم يرونه محجوباً عن معرفة قولهم[(٢)]، فعندهم أنَّ وجود الحالِّ هو عين وجود المحل، لكنهم يقولون بالحلول بين الثبوت والوجود[(٣)]، فوجود الحق حلَّ في ثبوت الممكنات، وثبوتها حلَّ في وجوده[(٤)].

وبعضهم قد يجمع بين قوله بالحلول أو الاتحاد مع قوله بوحدة الوجود من جهة أن وجود الحق هو الوجود الثابت ابتداءً، الذي هو كالمادة، ووجود الخلق هو الوجود المنتقل الذي هو الصورة، فيكون مرادهم من الاتحادِ: الاتحادُ بين المادة والصورة للموجود الواحد، ومن المعلوم أن هذا النوع من الاتحاد لا يستلزم تعددية الوجود عندهم، فبهذا جمعوا بين قولهم بالاتحاد مع قولهم بوحدة الوجود[(٥)].

قال شيخ الإسلام: «وهؤلاء الملاحدة قالوا: هذا هو هذا[أي وجود المخلوق هو وجود الخالق]، ولهذا صاروا يقولون بالحلول من وجه؛ لكون

---

(١) يقول أحمد بن عجيبة: «لا وجود للأشياء مع وجوده [تعالى]، فانتفى القول بالحلول؛ إذ الحلول يقتضي وجود السِّوى، حتى يحل فيه معنى الربوبية، والفرضُ أن السِّوى عدمٌ محضٌ، فلا يُتَصَوَّر الحلول». إيقاظ الهمم في شرح الحكم لأحمد بن عجيبة (١/ ٤٥-٤٦).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ٤٥٠)، المستدرك على مجموع الفتاوى (١/ ٣٩)، تنبيه الغبي للبقاعي (٧١ مع الحاشية، ٧٥، ٧٧، ٨٧، ٩٦، ١٤٧، ١٦٧، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١١)، العلم الشامخ للمقبلي (٥٦٧).

(٣) سيأتي البيان لمسألة التفريق بين الثبوت والوجود، ومن قال بها من أهل وحدة الوجود

(٤) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ١٤٠، ٣٠٨).

(٥) بغية المرتاد (٤١٨).

الوجود في كل الذوات، وبالعكس، وبالاتحاد من وجه؛ لاتحادهما، وحقيقة قولهم هي وحدة الوجود»(١).

وحاصل الكلام أن هذه المصطلحات الثلاثة (الحلول، والاتحاد، ووحدة الوجود) على قسمين:

القسم الأول: ما يقول بوجود ذاتٍ لله، وذاتٍ للمخلوق، ثم حصل بينهما امتزاج، إما بالحلول أو بالاتحاد.

والقسم الثاني: ما لا يقول بذاتين مفترقتين، بل ما ثَمَّ إلا ذاتٌ واحدة، وهو القول بوحدة الوجود.

ثم إن البعض - من نفس الصوفية أو ممن يحكي قولهم - قد يطلق حرف (الاتحاد) أو (الاتحاد العام) ويريد به وحدة الوجود، وقد يطلق البعض حرف (الحلول) ويريد به وحدة الوجود.

وعلى سبيل العموم ففي إطلاق أحد هذه المصطلحات على الآخر توسع وتسامح عند بعض المتقدمين، لتقارب مفاهيمها، ووجود قاسم مشترك بينها، لأوجه سبق بيانها، والله أعلم(٢).

❊ ❊ ❊

❑ المطلب الثاني: تاريخ هذه المقالة ❑

إن القول بعقيدة الحلول ووحدة الوجود لم يكن وليد غلاة الصوفية من هذه الأمة، بل إنه مذهب قديم، منقول عن قدماء الملاحدة، من الوثنيين،

---

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ٣٧٢)، وانظر: بغية المرتاد (٤١٨).

(٢) انظر مثالاً على ذلك في: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ٢٩٧، ٣٦٤)، حيث وصف مذهب ابن عربي بأنه مذهب أهل الوحدة وأهل الحلول وأهل الاتحاد، مع أنه بين في مواضع كثيرة أن مذهبه هو وحدة الوجود، لا الحلول ولا الاتحاد الخاص، انظر: المرجع السابق (٢/ ٣٧٢).

والفلاسفة والصابئين، قبل عشرات القرون.

فممن قال بوحدة الوجود بعض فلاسفة اليونان المتقدمين، فقد حكى أرسطو[١] عن بعض الفلاسفة - وهو بارميندس - قوله: إن الوجود واحد، ورد عليه هذا القول[٢].

كما أن نظرية وحدة الوجود مقاربة لنظرية الفيض، التي قال بها أفلوطين[٣]، والتي تقول: بما أن الله واحد، والوجود واحد، فإن هذه الكائنات قد صدرت عن الواحد بفيض منه، فهما إذاً واحد[٤].

وممن قال أيضاً بوحدة الوجود بعض فلاسفة الهنود، من البراهمية[٥]

---

(١) أرسطو طاليس، فيلسوف يوناني، ولد سنة ٣٨٤ق.م، وتتلمذ على أفلاطون في أثينه، وخلفه بعد موته، وكان يحاضر ماشياً، سمي هو وأصحابه بالمشائين، من مصنفاته: الأرغانون في المنطق، وله كتاب ما بعد الطبيعة توفي سنة ٣٢٢ق.م. (انظر: صوان الحكمة (١٣٥)، أخبار الحكماء (٢٢، ٢٦).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ١٧١، ٤٦٥)، بغية المرتاد (١٨٢) مع الحاشية٦، تنبيه الغبي للبقاعي (١٦٤)، العلم الشامخ للمقبلي (٦٠١)، تاريخ الفلسفة اليونانية، ليوسف كرم (١٧٣)، الصوفية لصابر طعيمة (٢١٥).

(٣) أفلوطين: هو فيلسوف ولد بأسيوط سنة ٢٠٥م، وهلك سنة ٢٧٠م، مؤسس الأفلاطونية الجديدة المُحدَثة، ألمّ بفلسفة الهند وفارس، اشتهر بنظرية الفيض. (انظر موسوعة الفلسفة-د عبد الرحمن بدوي (١/ ١٩٦).

(٤) الله توحيد وليس وحدة لمحمد الأنور البلتاجي (٨٥)، وانظر: المعجم الفلسفي لجميل صليبا (٢/ ٥٦٩)، الصوفية لصابر طعيمة (٢١١).

(٥) البراهمية: هي الاسم الآخر للهندوكية، وهي نسبة إلى براهما الذي يمثل عند الهندوك القوة العظيمة السحرية الكامنة التي تطلب كثيراً من العبادة، كقراءة الأدعية، وإنشاد الأناشيد، وتقديم القرابين، والبراهمة مشتقة من البراهما وهي عَلَمٌ على رجال الدين الذين كان يعتقد أنهم يتصلون في طبائعهم بالعنصر الإلهي، ولذا لا يجوز ذبح الذبائح إلا في حضرتهم وعلى أيديهم.
انظر: الفصل لابن حزم (١/ ٦٣)، الملل والنحل (٢/ ٢٥٠)، الموسوعة الميسرة (٢/ ٩٩٥).

والبوذية[١] وغيرهم، والبعض يجعلهم أول من قال بهذه المقالة[٢].

وممن قال بمثل هذه المقالة كذلك طوائف من منحرفي أهل الكتاب من اليهود والنصارى[٣].

هذا ما يتعلق بنظرية وحدة الوجود، وقريب منها في ذلك القول بالحلول، فقد قال به طوائف من الأمم السابقة، وإن كان الغالب فيما نقل عنهم هو القول بالحلول المعين لا المطلق.

فممن قال بالحلول بعض قدماء الهنود، حيث كانوا يعتقدون أن بعض آلهتهم حلَّت في إنسان اسمه (كرشنا)، وذهب البراهمة منهم إلى حلول آلهتهم - والتي هي القوى المؤثرة في الكون - في بعض الأجسام، فعبدوا تلك الأجسام لحلولها فيها، وقد قال بالحلول أيضاً ضلال النصارى بعد ما حُرِّفت ديانتهم، حيث قالوا بحلول اللاهوت في الناسوت، أي أن الله تعالى حلَّ في جسد المسيح عليه السلام، تعالى الله عن قولهم عُلُوّاً كبيراً[٤]، خصوصاً إذا ما استحضرنا تأثُّر العقيدة النصرانية بتحريفات بولس، وأن بولس هذا قد تأثر بثقافة الرومان الوثنيين، وبفلاسفة الإغريق، وبالبراهمة

---

(١) البوذية: هي فلسفة وضعية انتحلت الصبغة الدينية، ظهرت في الهند بعد الديانة البرهمية الهندوسية في القرن ١٥ ق.م، أسسها: (سدهارتا جوتاما) الملقب ببوذا، كانت تتسم بالدعوة إلى الخشونة والتصوف، ونبذ الترف، ثم تحولت - بعد موت مؤسسها- إلى ديانة ذات اعتقادات وثنية، غالا أتباعها في مؤسسها حتى ألهوه وجعلوه ابنا لله - تعالى الله - ونصبوا له الأصنام، وعبدوها من دون الله.
انظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة (٢/ ٧٦٨).

(٢) انظر: العلم الشامخ (٦٠١)، المعجم الفلسفي لجميل صليبا (٢/ ٥٦٩)، الصوفية - لصابر طعيمة (١٨١، ٢١٠-٢١٣)، التصوف بين الحق والخلق (٤٩-٥٠، ٧١)، دراسات في اليهودية والنصرانية وأديان الهند للأعظمي (٦٨٢-٦٨٣).

(٣) انظر: بغية المرتاد (٤٩٢)، الصوفية لصابر طعيمة (٢١٧).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ٩١، ٤٦٥)، الصوفية لصابر طعيمة (٢٥٠).

الهنود، وهؤلاء قد شاب عقائدهم كثير من أقاويل أهل الحلول والوحدة[١].

ومما تجدر الإشارة إليه أن هذا البيان للطوائف والمذاهب القائلة بالحلول ووحدة الوجود عبر التاريخ لا يعني تطابق تلك الأقوال في تفاصيلها، فلكل طائفة من هؤلاء فلسفته الخاصة لقوله، وإنما المقصود منه اتفاقها في نتيجة عامة، ألا وهي القول بوحدة لا يتميز فيها ما هو إلهي مما هو طبيعي، أو أن الله والأشياء شيء واحد، أو أنه يحل فيها ويتحد معها[٢].

❊ ❊ ❊

❑ المطلب الثالث: بيانُ حقيقةِ مذهبهم، وحكايةُ طرفٍ من أقوالهم ❑

حقيقة قول أصحاب وحدة الوجود تتلخص في أن وجود الكائنات والمصنوعات على اختلاف مراتبها وأحجامها - حتى ما كان منها في غاية الحقارة والنجاسة - هو عين وجود الله تعالى، ما زال الرب ولا يزال هو عين ما نراه ونشهده من هذه الكائنات والمخلوقات، ليس وجودها غيره ولا شيء سواه ألبتة، وليست متميزة ولا منفصلة عن ذاته.

فالوجود عند هؤلاء واحد، ليس عندهم وجودان أحدهما واجب والآخر ممكن، أو أحدهما خالق والآخر مخلوق، بل عين الوجود الواجب للخالق هو عين الوجود الممكن للمخلوق، مع تعدد المراتب، وهم يقولون عن ما نراه من الكائنات والصور إنها مجالٍ إلهية، ظهر فيها وجود الحق، فلهذا وجب تعظيمها، ويجعلون ظهوره وتجليه في الصور - بل والأصوات - بمعنى وجوده فيها، ومن هنا صححوا عبادة كل عابد، ممن عبد الأصنام والأوثان، أو النجوم، أو بعض الأشخاص، أو غير ذلك، وجعلوا خطأهم في قصر عبادتهم على بعض المظاهر والمجالي دون بعض، وجعلوا العارف

---

(١) انظر: دراسات في اليهودية والنصرانية وأديان الهند للأعظمي (٣٤٤).

(٢) كتاب الوجود لمحمود أبي الفيض المنوفي (١/ ١١٨) عن الصوفية لطعيمة (٢١٠).

حقاً من عبد هذا كله[١].

فهذا هو المعنى المشترك والنتيجة العامة التي يتفق عليها أصحاب وحدة الوجود، ثم هم بعد ذلك يختلفون في فلسفة هذه النظرية وتفصيلها.

فمنهم من يجعل وجود الله عين وجود المخلوقات، ليس وجوده غيرها، فكل موجود معين فهو جزء من الله، كالبحر مع أمواجه، وأعضاء الإنسان مع الإنسان، وهذا قول العفيف التلمساني[٢]، وغيره.

ومنهم من يجعل لله وجوداً قائماً بنفسه، ثم يجعل نفس ذلك الوجود هو أيضاً وجود المخلوقات والممكنات، بمعنى أنه فاض عليها، وهذا قول ابن عربي، وسيأتي تفصيله.

ومنهم من يزعم أن الله تعالى هو الوجود المطلق المشترك بين الموجودات، كالإنسان المطلق مع أعيانه وأفراده، فإذا تعين الوجود لم يكن إياه، إذ المطلق ليس هو المعين، وهذا قول الصدر القونوي[٣].

ثم مع ذلك هل يجعلون وجوده مشروطاً بوجود العالم فيكون محتاجا

---

(١) انظر في تفصيل أقوالهم: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ١١٢، ١١٤، ١٤٠، ١٤٢، ١٦٠، ١٧٢، ٢٤٩- ٢٥٠، ٤٦٧)، بغية المرتاد له (١٩٩، ٣٩٤-٣٩٩، ٤٧٣، ٥١٧)، شرح نونية ابن القيم لهراس (١/ ١٣٤وما بعدها).

(٢) هو عفيف الدين سليمان بن عبدالله بن علي الكوفي التلمساني، كان كوفي الأصل وكان بدعي العرفان، من أعيان الصوفية المتفلسفة.
انظر: فوات الوفيات (١/ ٣٦٣-٣٦٦)، البداية والنهاية (١٣/ ٣٢٦)، النجوم الزاهرة (٨/ ٢٩-٣١).

(٣) هو صدر الدين محمد بن إسحاق بن محمد بن يوسف بن علي القونوي الرومي، من كبار الصوفية القائلين بوحدة الوجود، ومن أصحاب ابن عربي الصوفي الاتحادي توفي سنة ٦٧٣هـ وقيل: ٦٧٢هـ.
انظر: تاريخ الإسلام (٥٠/ ٩٢)، الأعلام (٦/ ٢٥٤).

إلى العالم؟ أو لا يجعلونه كذلك؟ قد يقولون هذا وقد يقولون هذا[١].

وأما تقصِّي أقوالهم في ذلك فهو مما تطول به السطور، فكتب متقدميهم ومتأخريهم مملوءة بهذه العقائد الكفرية، هذا مع تواصيهم بالكتمان، وتشنيعهم على من أظهر سرَّهم وباح به، وما تخفي صدورهم أكبر، ولا بأس من إيراد طرفٍ منها للوقوف على حقيقتها.

قال ابن عربي: «ومن أسمائه الحسنى العليُّ، على من وما ثم إلا هو؟ فهو العلي لذاته، وعن ماذا وما هو إلا هو؟ - إلى أن قال: - ومن عرف ما قررناه في الأعداد، وأن نفيها عين إثباتها، علم أن الحقَّ المنزَّه هو الخلقُ المشبَّه، فالأمر الخالق المخلوق، والأمر المخلوق هو الخالق، كل ذلك من عين واحدة لا بل هو العين الواحد»[٢].

وقال كذلك: «لما كان فرعون في منصب التحكم وأنه الخليفة بالسيف وإن جار في العرف الناموسي، لذلك قال: ﴿أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ ﴿٢٤﴾﴾ [النَّازعَات: ٢٤]، أي: إن كان الكل أرباباً بنسبة ما، فأنا الأعلى منهم بما أعطيته في الظاهر من التحكم فيكم، ولمَّا علمت السحرة صدقه فيما قاله، لم ينكروه وأقروا له بذلك، وقالوا له: ﴿فَٱقْضِ مَآ أَنتَ قَاضٍ﴾ [طه: ٧٢]، فالدولة لك، فصح قوله: ﴿أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ ﴿٢٤﴾﴾: وإن كان عين الحق»[٣].

وقال أيضاً: «سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها»[٤].

---

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ٨٠، ١٩٧-١٩٨، ٤٦٦-٤٧٨).

(٢) فصوص الحكم (فص حكمة قدوسية في كلمة إدريسية): شرح فصوص الحكم للقيصري ص (٥٤٨-٥٤٩) طبعة شركة انتشارات علمي وفرهنگي-إيران.

(٣) المرجع السابق (١١٤١-١١٤٢).

(٤) الفتوحات المكية (٢/ ٤٥٩).

ومما قاله ابن الفارض[١] في تائيته:

إليَّ رسولاً كنتُ منِّيَ مُرسَلاً وذاتي بآياتي عليَّ استدلَّتِ

وقال فيها:

لها صلواتي بالمقام أقيمها وأشهد فيها أنها ليَ صلَّتِ
كلانا مُصَلٍّ واحدٌ ساجدٌ إلى حقيقته بالجمع في كلِّ سجدةِ
وما كان لي صلَّى سواي ولم تكن صلاتي لغيري في أدا كلِّ ركعة[٢]

وقال:

وما زلتُ إياها وإياي لم تزل ولا فرقَ بل ذاتي لذاتي أحبَّتِ[٣]

وبهذا يتبين ما تضمنه قولهم من الكفر العظيم، الذي جمع كل كُفرٍ نطق به ناطق، أو قال به زنديقٌ منافق، إذ تضمن غاية الغايات في التشبيه والتمثيل، بل وفي السلب والتعطيل، وأنهم يرون أن الله لم يخلق شيئاً ولا ابتدعه ولا صوَّره، لأنه إذا لم يكن هناك إلا وجود واحد، وهو وجود الله، وأن كل ما نراه وما لا نراه، بل ما لا يُرى أصلاً، بل حتى الممكنات والمعدومات، كلها هي الله، فقد امتنع أن يكون الله خالقاً، فإنه من الممتنع أن يكون هو الخالق لوجود نفسه.

كما يتبين من ذلك أن حقيقة مذهب هؤلاء الغلاة من المتصوفة إنما هو

---

(١) هو عمر بن علي بن مرشد الحموي ثم المصري المعروف بابن الفارض، قال الذهبي: «ينعق بالاتحاد الصريح في شعره وهذه بلية عظيمة فتدبر نظمه ولا تستعجل» مات سنة ٦٣٢هـ.
انظر: سير أعلام النبلاء (٢٢/٣٦٨)، ميزان الاعتدال (٥/٢٥٨)، لسان الميزان (٤/٣١٧).

(٢) المرجع السابق (٣١).

(٣) المرجع السابق (٣٧).

القول بوحدة الوجود، لا الحلول ولا الاتحاد، إذ إن الحلول والاتحاد يقتضي إثبات شيئين متميزين اتحد أحدهما بالآخر، أو حل فيه، وهذا انما يقوله من يقول بالاتحاد الخاص المقيد، أو الحلول الخاص المقيد، وهؤلاء عندهم ما ثم غيره، ولا سواه[١].

● **مسألة: بيان أصلي ابن عربي:**

لمَّا كان لابن عربي منزلة عظمى عند القوم، حيث كان عند غلاة الصوفية خاتمَ الأولياء، ويلقبونه بمحيي الدين، ولمّا كان في استدلاله لِمُفصَّل قوله من أدلة تنقلب عليه، كان لزاماً بيانُ تفصيل مذهبه، **فإن مقالة ابن عربي مبنية على أصلين**:

الأصل الأول: زعمه أن المعدوم شيء ثابتٌ في العدم.

والأصل الثاني: زعمه أن وجود الأعيان هو عين وجود الله.

وفيما يلي تفصيل القول في هذين الأصلين:

الأصل الأول عند ابن عربي، وهو قوله: إن المعدوم شيء ثابت في العدم.

وهذا القول قد قال به قبل ابن عربي: جمهور المعتزلة والرافضة، وأول من قال به منهم: أبو عثمان الشحام المعتزلي[٢]، شيخ أبي هاشم الجبائي، وإن لم يكن هؤلاء موافقين لابن عربي تمام الموافقة[٣]، خصوصاً فيما

---

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ٤٥٠).

(٢) هو يوسف بن عبدالله أبو يعقوب الشحام من أهل البصرة، كان رئيس المعتزلة في زمانه، أخذ عن أبي الهذيل العلاف، ومن تلاميذه أبو علي الجبائي، وله كتاب في تفسير القرآن، توفي نحو ٢٨٠هـ.
انظر: تاريخ التراث العربي، المجلد الأول (٤/ ٧٥)، الأعلام (٨/ ٢٣٩).

(٣) انظر في الفرق بين قول المعتزلة وقول ابن عربي: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ١٤٣-١٤٤).

سيأتي بيانه من الأصل الثاني لابن عربي.

وحاصل هذا الأصل - عند المعتزلة وابن عربي ومن وافقهم - أنهم يقولون عن المعدومات الممكنات ما يلي:

١- إنها شيء.

٢- وإن حقيقتها وماهيتها وعينها وذاتها ثابتة في العدم (أي قبل وجودها).

فالذوات بأسرها عندهم - حتى ذوات الحيوان والنبات والمعادن والحركات والسكنات - كانت ثابتةً في العدم، ثبوتاً خارجيّاً، لا ذهنيّاً فحسب.

ومن ثَمَّ فهم يفرقون بين الوجود والماهية، فالوجود عندهم قدر زائد على الماهية، فقد تكون الماهية عندهم ثابتة، لكنها غير موجودة، كما في الممكنات المعدومات.

٣- وهذه المعدومات التي حقيقتها وذاتها ثابتة في العدم: قديمة أزلية أبدية.

٤- ويقولون عن هذه الماهية والعين والحقيقة الثابتة في العدم: إنها غير مخلوقة ولا مجعولة، وابن عربي يزعم أنها في ثبوتها في العدم غنية عن الله في أنفسها.

وهم يخصون هذه الأحكام بالمعدوم الممكن، أما المعدوم الممتنع فليس كذلك عندهم، فإنه ليس بشيء باتفاق العقلاء[1].

---

(١) انظر في بيان هذا الأصل عند ابن عربي: الفتوحات المكية (٣/ ١٩٣) (٤/ ١٦)، شرح فصوص الحكم للقيصري (٢٠-٢١، ٤٢٢، ٥٤٨، ٧٥٣)، وحول مسألة هل المعدوم شيء؟ والفرق بين الماهية والوجود، وقول المعتزلة والرافضة في ذلك، انظر: التوحيد لأبي منصور الماتريدي (٨٦)، الفصل في الملل والأهواء والنحل (٥/ ٢٧)، نهاية الإقدام للشهرستاني (١٥١)، التبصير في الدين للإسفراييني (٦٣)، الانتصار في =

الأصل الثاني عند ابن عربي، وهو قوله: إن وجود الأعيان هو عين وجود الله.

فإن ابن عربي يزعم أن وجود الأعيان الثابتة هو نفس وجود الحق وعينه، فوجود الخالق عنده هو وجود المخلوق.

وتفصيل ذلك عنده أنه يقول: إن تلك الأعيان والماهيات والذوات الثابتة في العدم فاض عليها وجود الله وظهر فيها، فما كُنْتَ به في ثبوتك ظهرتَ به في وجودك، فوجود تلك الذوات هو وجود الله، وإن كانت ذواتها ليست ذوات الحق، فالوجود عنده واحد، لا يُثبت وجوداً ممكناً وآخر واجباً، وهذا هو معنى قول أهل الوحدة: ظهر الحق في الخلق، وتجلَّى فيه، وهو معنى تسميتهم المخلوقات: مظاهر ومجالي، وأنَّ هذا الشيء مظهر إلهي، ومجلى إلهي.

فالممكنات عندهم على أصلها من العدم، وليس وجودٌ إلا وجود الحق بصور أحوال ما هي عليه الممكنات في أنفسها.

كما يزعم ابن عربي أن الأعيان الثابتة في العدم مفتقرة إلى الله في وجوده[1]، والله مفتقر إلى ثبوتها، وهو يدَّعي أن الحق يغتذي بالخلق؛ لأن

= الرد على المعتزلة القدرية الأشرار (١/ ١٢٠)، أصول الدين للبزدوي (٢٢١)، الإرشاد للجويني (٣١)، غاية المرام للآمدي (٢٦٨، ٢٧٤)، أبكار الأفكار له (٣/ ٣٨٧)، تلبيس إبليس (١٠٢-١٠٣)، الكامل في الاستقصاء للعجالي المعتزلي (١٨٥، ١٩٠)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٨/ ١٨٢-١٨٣)، منهاج السنة النبوية (١/ ٣٧٦، ٤٠١)، التحبير شرح التحرير للمرداوي (٥/ ٢٣٨٣)، في التوحيد (ديوان الأصول) لأبي رشيد النيسابوري المعتزلي (٢٥٨)، المواقف للإيجي (١/ ٢٦٥).

(١) وهذا لا يعارض ما تقدم من زعمه أن الذوات مستغنية عن الله، إذ إنه يزعم أنها مستغنية عن الله حال عدمها، لكنها مفتقرة إليه في الوجود، أي انتقالها من حال ثبوتها في العدم إلى وجودها.

وجود الأعيان مغتذ بالأعيان الثابتة في العدم، فالأشياء غذاؤه بالأسماء والأحكام، وهو غذاؤها بالوجود، وهو فقير إليها، وهي فقيرة إليه، ولهذا يقول بالجمع من حيث الوجود، وبالفرق من حيث الماهية والأعيان، ويزعم أن هذا هو سر القدر؛ لأن الماهيات لا تقبل إلا ما هو ثابت لها في العدم في أنفسها، فهي التي أحسنت وأساءت وحُمدت وذُمت، والحق لم يعطها شيئاً إلا ما كانت عليه في حال العدم.

ولهذا قال ابن عربي: «فيعبدني وأعبده، ويحمدني وأحمده»(١).

وقال كذلك: «ألا ترى الحق يظهر بصفات المحدثات، وأخبر بذلك عن نفسه، وبصفات النقص والذم، ألا ترى المخلوق يظهر بصفات الخالق، فهي كلها من أولها إلى آخرها صفات للعبد، كما أن صفات العبد من أولها إلى آخرها صفات الله تعالى»(٢).

وقال: «ومن هؤلاء [يعني الذين لا يسألون الله] من يعلم أن علم الله به في جميع أحواله هو ما كان عليه من حال **ثبوت عينه قبل وجودها**، ويعلم أن الحق لا يعطيه إلا ما أعطته عينه من العلم به، وهو ما كان عليه في حال ثبوته، فيعلم علم الله به من أين حصل، وما ثم صنف من أهل الله أعلى وأكشف من هذا الصنف، فهم الواقفون على سر القدر»(٣).

وابن عربي يفرق بين المظاهر والظاهر، والمجلى والمتجلي، لأن المظاهر عنده هي الأعيان الثابتة في العدم، وأما الظاهر فهو وجود الخلق.

ويرى ابن عربي أن أسماء الحق هي النسب والإضافات التي بين ثبوت الأعيان وبين وجود الحق.

---

(١) انظر: شرح فصوص الحكم للقيصري (١١٩٤).
(٢) المرجع السابق (٥٧٥)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ٣٥٥-٣٥٦).
(٣) شرح فصوص الحكم للقيصري (٤٢٢)، وانظر: بغية المرتاد (٣٩٦).

وأحكام الأسماء هي الأعيان الثابتة في العدم.

وظهور أحكام الأسماء يكون بتجلي الحق في الأعيان، فالأعيان (المُشاهدة) هي مرآة الحق التي يرى بها أسمائه.

ووجود هذه الأعيان هو الحق، فذات الحق عنده هو نفس وجود المخلوقات.

كما يقول بتعدد المراتب، والمراتبُ عنده هي الأعيان الثابتة في العدم على أصله الأول[1].

هذا بيانٌ مجملٌ لمقالة ابن عربي ومن تبعه، ويظهر ما فيها من غموض وانغلاق وصعوبة في تصورها وتصويرها - سواء ما كان في الأصل الأول، الذي شاركه فيه المعتزلة، أو في الأصل الثاني - فمقالتهم لا يمكن بيانها على التمام، لأنها في أصلها ليست بينة، ولذلك قال شيخ الإسلام بعدما شرح مقالتهم هذه: «واعلم أن المذهب إذا كان باطلاً في نفسه لم يمكن الناقد له أن ينقله على وجه يُتصور تصوراً حقيقيّاً، فإن هذا لا يكون إلا للحق، فأما القول الباطل فإذا بُيِّن فبيانه يظهر فساده، حتى يقال: كيف اشتبه هذا على أحد؟! ويتعجب من اعتقادهم إياه! ولا ينبغي للإنسان أن يعجب، فما من شيء يُتخيل من أنواع الباطل إلا وقد ذهب إليه فريق من الناس،

---

(١) انظر في بيان أصلي ابن عربي (مع ما سبق الإحالة إليه في شرح الفصوص والفتوحات له): مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ٨٠، ١١٢، ١١٤، ١٤٣-١٦٠، ١٧٧-١٧٨، ١٨٥، ١٩٧-١٩٨، ٢١٤-٢١٥، ٢٤٨-٢٤٩، ٢٩٤-٢٩٥، ٤٥٠-٤٥١، ٤٦٦-٤٧٠) (١١/ ٣٢) (١٨/ ٣٧٠)، المستدرك على مجموع الفتاوى (١/ ٣٥-٣٦)، درء التعارض (٦/ ١٦٣-١٧١)، بغية المرتاد (٣٩٥-٣٩٨)، بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٢/ ٥٢١)، المجموعة العلية (١٠٤)، الجواب الصحيح (٤/ ٣٠٠)، شرح نونية ابن القيم لهراس (١/ ١٣٣-١٥٠)، تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي للبقاعي، الكتاب كله، وانظر (٤٢، ٤٣، ١٠٦)، العلم الشامخ (٥٤٥).

ولهذا وصف الله أهل الباطل بأنهم: ﴿أَمْوَٰتٌ﴾ [النحل: ٢١]، وأنهم: ﴿صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ﴾ [البقرة: ١٨]، وأنهم: ﴿لَّا يَفْقَهُونَ﴾ [الأعراف: ١٧٩]، وأنهم ﴿لَا يَعْقِلُونَ ﴿٤٢﴾﴾ [يونس: ٤٢]، وأنهم: ﴿إِنَّكُمْ لَفِى قَوْلٍ مُّخْتَلِفٍ ﴿٨﴾ يُؤْفَكُ عَنْهُ مَنْ أُفِكَ ﴿٩﴾﴾ [الذاريات: ٨-٩]، وأنهم ﴿فِى رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ ﴿٤٥﴾﴾ [التوبة: ٤٥]، وأنهم ﴿يَعْمَهُونَ ﴿١١﴾﴾ [يونس: ١١]»[1].

❀ ❀ ❀

❑ المطلب الرابع: الرد على مذهب وحدة الوجود، وقلب أدلتهم ❑

أولاً: الرد على أصل ابن عربي الأول، وهو قوله: إن المعدوم شيء ثابت في العدم.

● المسألة الأولى: تفصيل قول أهل السنة في الفرق بين الماهية والوجود، وفي شيئية المعدوم:

تقدم بيان الأصل الأول الذي بنى عليه ابن عربي قوله، والذي وافقه عليه المعتزلة وغيرهم، وهو زعمهم أن المعدوم شيء، وأن حقيقته وعينه ثابتة في العدم قبل وجوده، وتفريقهم بين ماهيَّة الشيء ووجوده، وقبل سياق أدلتهم والردِّ عليها وقلبها، فإننا نبين القول الحق في هذه المسألة مع أدلته:

فيُقال أولاً: إنه لا فرق بين ماهية الشيء ووجوده، فماهية كل شيء هي عين وجوده، وليس الوجود قدراً زائداً على الماهية، فالذي في الخارج هو وجود الشيء، وهو عينه ونفسه وماهيته وحقيقته، وليس وجوده وثبوته في الخارج زائداً على ذلك، هذا هو قول أهل السنة، بل هو قول سائر العقلاء[2].

---

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ١٤٥).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ١٥٦) (٩/ ٩٨).

والمفرقون بين الوجود والماهية «لو فسروا الماهيةَ بما يكون في الأذهان والوجودَ بما يكون في الأعيان لكان هذا صحيحاً لا ينازع فيه عاقل، وهذا هو الذي تخيلوه في الأصل، لكن توهموا أن تلك الماهية التي في الذهن هي بعينها الموجود الذي في الخارج، فظنوا أن في هذا الإنسان المعين جواهر عقلية قائمة بأنفسها مغايرة لهذا المعين، مثل كونه حيواناً وناطقاً وحساساً ومتحركاً بالإرادة ونحو ذلك. والصوابُ أن هذه كلها أسماء لهذا المعين، كل اسم يتضمن صفة ليست هي الصفة التي يتضمنها الإسم الآخر، فالعين واحدة والأسماء والصفات متعددة. وأما إثباتهم أعيانا قائمة بنفسها في هذه العين المعينة فمكابرةٌ للحس والعقل والشرع، فهذا الموجود المعين في الخارج هو هو، ليس هناك جوهران اثنان حتى يكون أحدهما عارضاً للآخر أو معروضاً، بل هناك ذات وصفات»[1].

ويقال ثانياً: إن ماهية الشيء - والتي هي نفس وجوده وعينه وحقيقته وذاته - تأتي على مرتبتين:

الأولى: مرتبة الثبوت والوجود الذهني والعلمي، أو اللساني، أو الخطيِّ الكتابِيّ.

وذلك بأن يُتَصوَّر أو يُفرَض أو يُقَدَّر وجود الشيء وماهيته في الذهن والعلم فحسب، وليس المراد أن حقيقة تلك الأشياء تحصل في الذهن، بل تحصل فيه أمثالها، أو صورها، أو معانيها.

والثانية: مرتبة الثبوت والوجود العيني الخارجي الحقيقي، أي تحقق عينه في الواقع، بأن يكون ثابتاً في نفسه.

فما من شيء إلا وله هذان الثبوتان.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٨٨)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٩/ ٩٨).

ويمكن أن تجعل على أربع مراتب: وجودٌ في العلم والأذهان، ووجودٌ في اللفظ واللسان، ووجودٌ في الرسم والبنان، ووجودٌ في الأعيان، فيكون الوجود الذهني واللساني والبناني داخلاً في المرتبة الأولى.

وبهذا التفصيل يزول الإشكال، فإن القول بأن المعدوم شيء ثابت، إن أريد به المرتبة الأولى، أي أن المعدوم شيء ثابت في الذهن، أو أنه شيء باعتبار ما سيؤول إليه فهذا المعنى صحيح، وإن كان في العبارة توسع، فيقال إن الشيء المعدوم قد يكون ثابتاً وموجوداً لكن في العلم والذهن، وعلى هذا المعنى يحمل ما احتجوا به من نصوص.

وإن أريد به المرتبة الثانية، بأن يُجعل المعدومُ شيئاً ثابتاً في الخارج بنفسه، فهذا باطل[١].

قال شيخ الإسلام: «والذي عليه أهل السنة والجماعة وعامة عقلاء بني آدم من جميع الأصناف أن المعدوم ليس في نفسه شيئاً، وأن ثبوته ووجوده وحصوله شيء واحد، وقد دلَّ على ذلك الكتاب والسنة والإجماع القديم»[٢].

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ١٥٥-١٥٩)، وانظركذلك: الأربعين في أصول الدين للرازي (٨٨)، المباحث المشرقية له (١/ ١٣٤- ١٣٧)، المواقف للإيجي (١/ ٢٦٦).

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ١٥٥)، وحول قول الجماهير إن المعدوم ليس بشيء، انظر: التمهيد للباقلاني (٣٤-٣٥)، الفصل في الملل والأهواء والنحل (٥/ ٢٧)، أصول الدين للبزدوي (٢٢١)، الإرشاد للجويني (٣١)، الأربعين في أصول الدين للرازي (٨٨)، المباحث المشرقية له (١/ ١٣٤، ١٣٦)، أبكار الأفكار للآمدي (٣/ ٣٨٧)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/ ٧٧) (٨/ ١٨٢) (٩/ ٩٧-٩٩) (١٨/ ٣٧٠)، الجواب الصحيح له (٤/ ٣٠٠)، المواقف للإيجي (١/ ٢٦٥-٢٦٦).

- **المسألة الثانية: أدلة أهل السنة، ومن وافقهم على قولهم.**

احتج الجماهير من أهل السنة وغيرهم على قولهم هذا بجمع من النصوص، ومنها:

١- قوله تعالى لزكريا عليه السلام: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا ۝٩﴾ [مَريَم: ٩].

فهذه الآية ذكرت زكريا عليه السلام قبل زمن وجوده، أي حال عدمه، وأنه لم يك شيئاً آنذاك، مما دل على أن المعدوم ليس بشيء.

٢- ومثلها قوله تعالى: ﴿أَوَلَا يَذْكُرُ ٱلْإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقْنَٰهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْـًٔا ۝٦٧﴾ [مَريَم: ٦٧].

٣- ومن الأدلة قوله سبحانه: ﴿إِلَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَأُوْلَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ شَيْـًٔا ۝٦٠﴾ [مَريَم: ٦٠].

أي لا ينقصون شيئاً من ثواب أعمالهم[1]، ولو كان المعدوم شيئا لكان التقدير لا يظلمون موجوداً ولا معدوماً، والمعدوم لا يتصور أن يظلموه؛ فإنه ليس لهم، ولا ثواباً لأعمالهم.

٤- ومن أدلتهم قوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا ۝١﴾ [الإنسَان: ١].

فدلت الآية على أن الإنسان قبل وجوده لم يكن شيئاً، وهو قبل وجوده معدوم، مما يدل على أن المعدوم ليس بشيء.

٥- ومن أدلتهم كذلك: قوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا ۝٢﴾ [الفُرقان: ٢].

وكذلك قوله: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ۝٤٩﴾ [القَمَر: ٤٩].

---

(١) انظر: جامع البيان للطبري (١٨/ ٢١٩).

فدلت الآية على أن كل شيء مخلوق، وهم يقولون: إن المعدوم شيء، وإنه ليس بمخلوق، بل لا يختلف المعتزلة في أن كل مخلوق فهو موجود، فدل ذلك على أن المعدوم ليس بشيء، وثبت بجلاء مناقضة قول المعتزلة ومن تبعهم لهذه الآيات وغيرها مما دل عليه الكتاب، وأجمعت عليه الأمة من عموم خلق الله للأشياء[1].

• المسألة الثالثة: بيان أدلة من قال إن المعدوم شيء، وقلبها:

أساس شبهة القائلين بأن المعدوم شيء موجود هو خلطهم بين مقامين، مقام الوجود الذهني، ومقام الوجود العيني الخارجي، فهم نظروا إلى بعض النصوص أو الأحكام العقلية التي عُلِّقت بالوجود الذهني، فأجروها على الوجود الخارجي، وأطلقوا القول إطلاقاً يشمل المقامين، وبهذا يكون أساس الرد عليهم هو تحقيق التفريق بين الوجودين - الذهني والخارجي - وبإبطال التفريق بين ماهية الشيء ووجوده، وهذا ما تقدم بيانه.

وقد استدل القائلون بأن المعدوم شيء بأدلة منها:

١ - قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمْۚ إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ ۝١﴾ [الحج: ١].

قالوا: زلزلة الساعة معدومة الآن، ومع ذلك فقد سماها القرآن (شيئاً) مما دل على أن المعدوم شيء.

ويجاب عن هذا الاستدلال بعدة أجوبة:

الجواب الأول: أن قوله تعالى: ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ ۝١﴾

---

(١) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل (٥/ ٢٧-٢٨)، حجج القرآن (٨٢)، الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار (١/ ١٢١)، أصول الدين للبزدوي (٢٢١)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ١٥٥-١٥٦).

[الحَجّ: ١] الحج: موصول بما بعده، وهو قوله: ﴿يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّآ أَرْضَعَتْ﴾ [الحَجّ: ٢] الحج: ، فالساعة شيءٌ عظيم في ذلك الحين، وذلك الحين تكون الساعة موجودة لا معدومة، وهذا لا خلاف فيه، ولم يأت في الآية أن الساعة شيء عظيم الآن، فبطل الاستدلال.

والجواب الثاني: أن المعدوم قد يسمى شيئاً باعتبار ما سيؤول إليه، فصح بهذا تسمية الساعة شيئاً قبل وقوعها.

والجواب الثالث: أن يكون المراد بالآية أن الساعة شيء عظيم في العلم والتقدير، وهذا راجع لما سبق تقريره من التفريق بين الوجود العلمي والخارجي(١).

والجواب الرابع: أن هذه الآية تنقلب عليهم في هذه المسألة، حيث إنهم يقولون في المعدوم الذي وصفوه بأنه ذات يقولون إنه ليس بمحلٍّ للأعراض، وإن الذي يوصف بالأعراض هو الموجود لا المعدوم، و (الشيء) الوارد في هذه الآية قد وصف بعدَّة أعراض لازمة له، فالزلزلة لا بد فيها من عدة أعراض، كشدَّة الحركة، وارتفاع الصوت، بل نفس الآية وصفتها بالعِظَم، وهو عرض، فدل ذلك على نقيض قولهم(٢).

٢ - كما استدلوا بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾﴾ [النّحل: ٤٠].

---

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ١٥٥-١٥٦)، وانظر: حجج القرآن (٨٢)، أصول الدين للبزدوي (٢٢١-٢٢٢)، غاية المرام للآمدي (٢٨١)، أبكار الأفكار له (٣/ ٣٨٥)، نعمة الذريعة للحلبي (٩٢).

(٢) انظر: الكامل في الاستقصاء للعجالي المعتزلي (٢١٦) والعجالي وإن كان معتزليّاً، إلا أنه قد خالف جمهور المعتزلة في هذه المسألة، وأجاب عن أدلتهم فيها، وانظر: غاية المرام للآمدي (٢٨١).

ووجه الاستدلال عندهم: ان الآية دلت على أن المُرادَ شيء، والمراد معدوم (عند إرادته وقبل إيجاده)، مما دل على أن المعدوم شيء.

والجواب عن هذه الآية على مقامين: إبطال الدليل، وقلب الدليل.

أما إبطال الدليل: فهو أن هذا المراد - المعدوم حين إرادته - يكون شيئاً في العلم والتقدير، لا في الوجود والخارج.

وأما قلب الدليل: فإن هذه الآية حجة عليهم، ذلك أنها دلت على أن الله تعالى يريد هذا الشيء، ويكوِّنه، وعندهم أن هذا الشيء ثابت في العدم، وإنما يراد وجوده، لا عينه ونفسه، خلافاً لما أخبر القرآن من أن نفسه تراد، فعادت الآية حجة عليهم(١).

٣ - كما احتجوا بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴿٢٣﴾ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الكهف: ٢٣ - ٢٤].

قالوا: فالشيء الذي سيفعله الفاعل غداً هو معدوم في الحال، وقد سماه القرآن شيئاً، فوجب تسمية المعدوم شيئاً.

والجواب عن ذلك: أن هذه تسمية للشيء باعتبار ما سيؤول إليه، فالذي سيصير شيئاً يجوز تسميته بكونه شيئاً في الحال، وهذا كقوله تعالى: ﴿أَتَىٰٓ أَمْرُ ٱللَّهِ﴾ [النحل: ١]، والمراد: سيأتي أمر الله(٢).

كما أن تقدير الكلام في الآية: لا تقولن إني فاعل غداً شيئاً إلا أن يشاء الله، فتسميته شيئاً مقدر حين وقت حصوله ووجوده، وهذا خارج عن

---

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ١٥٦)، وانظر: حجج القرآن (٨٢)، أصول الدين للبزدوي (٢٢١-٢٢٢)، التفسير الكبير للرازي (٢٦/ ٩٧).

(٢) انظر: حجج القرآن (٨٢)، أصول الدين للبزدوي (٢٢١-٢٢٢)، التفسير الكبير للرازي (٢١/ ٩٤).

النزاع[١].

٤- كما احتج بعضهم بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٖ قَدِيرٞ ۝٧٧﴾ [النحل: ٧٧].

قالوا: في هذه الآية أثبت تعالى القدرة على الشيء، والموجود لا قدرة عليه؛ لاستحالة إيجاد الموجود، فالذي عليه القدرة معدوم، وهو شيء، فالمعدوم شيء.

والجواب: أن هذه الآية بعينها مما استدل به من قال إن المعدوم ليس بشيء، ذلك أن هذه الآية دلت على عموم قدرته تعالى على كل شيء، ومما يشمله ذلك ماهيات الأشياء، ومن قدرته على الماهية القدرة على تقريرها وإبطالها، وإذا كان الأمر كذلك، لزم منه تقدم وجود الله على تقرير تلك الماهيات، لوجوب تقدم المؤثر على الأثر، وإذا كان الأمر كذلك ثبت أن الماهيات بأسرها نفي محض وعدم صرف في الأزل، وذلك مناقض لقولهم، كما دل ذلك على إمكان إبطال تلك الماهيات، لدخول ذلك في قدرة الله، وهذا أيضاً مناقض لقولهم في تلك الماهيات الثابتة في العدم.

ثم إنه يلزم على استدلالهم هذا أن لا يسمى الموجود شيئاً، وأن يخص الشيء بالمعدوم، حيث إن الآية نصت على عموم قدرة الله لكل ما هو شيء، وهم جعلوا الموجود غير داخل في قدرة الله، فيلزمهم أن الموجود ليس بشيء، وهذا باطل باتفاق[٢].

ثم إن قولهم: إن الموجود لا قدرة عليه قولٌ باطل، فالموجود تشمله القدرة، إما بإفنائه، وإيجاده بعد فنائه، أو بتغيير صفاته، أو بغير ذلك.

---

(١) انظر: غاية المرام للآمدي (٢٨١)، أبكار الأفكار له (٣/ ٣٨٥).

(٢) انظر: التفسير الكبير للرازي (٢/ ٧٤)، والأربعين في أصول الدين له (٩٠-٩١).

كما احتجوا على قولهم بعدة حجج عقلية، ومنها:

١ - الحجة الأولى: قولهم: إن المعدوم شيء ثابت في العدم، بحجة إمكان تصوره، والعلم به، مع عدم العلم بوجوده، مما دل على ثبوته، ولذلك صح أن يخص المعدوم بالقصد، والخلق، والخبر عنه، والأمر به، والنهي عنه، وغير ذلك، قالوا: وهذه التخصيصات يمتنع أن تتعلق بالعدم المحض.

والبعض يذكر هذه الشبهة بقوله: المعدوم متميز؛ لأنه متصور، ولا يمكن تصور الشيء إلا بتميزه عن غيره، وإلا لم يكن هو بكونه متصَوَّراً أولى من الغير، وكل متميز له هوية يشير إليها العقل، وذلك لا يتصور إلا بتعينه وثبوته في نفسه.

والجواب عن هذه الشبهة: هو ما سبق تقريره من التفريق بين الوجود الذهني، والوجود الخارجي، فما ذكروه من أحكام - كتصوره والعلم به وتميزه عن غيره - إنما هي متعلقة بالوجود الذهني، أوالوجود اللفظي، ولا يلزم تعلقها بالوجود الخارجي.

كما يقال أيضاً: إن هذه العلة تنتقض عليهم بالمعدوم الممتنع، ذلك أن المعدوم الممتنع مثل شريك الباري وولده - سبحانه - ومثل اجتماع الضدين، أو ارتفاع النقيضين، أو حصول جسم واحد في وقت واحد في مكانين، أو كون الواحد أكثر من الاثنين، فكل ذلك داخل في علم الله، فهي أمور معلومة ومتمايزة فيما بينها في الذهن والعلم، ومع ذلك لم تكن شيئاً اتفاقاً، فبطلت علة هؤلاء[١].

---

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ١٥٥) (٨/ ١٨٢-١٨٣) (٩/ ٩٧) (١٨/ ٣٧٠)، وانظر: أصول الدين للبزدوي (٢٢٢)، الفصل في الملل والأهواء والنحل (٥/ ٢٧)، الأربعين في أصول الدين للرازي (٨٥، ٩٥-٩٧)، المباحث المشرقية له (١/ ١٣٦)، =

بل إن حجتهم هذه تنتقض عليهم بنفس الوجود، فكما أنهم قالوا: ماهية المعدوم (كزيد قبل وجوده مثلاً) ثابتة في العدم؛ لتميزه ولإمكان تصور ذاته، فيمكن أن يقال: إن وجود هذا المعدوم متصور، ومعلوم، ومتميز عن العدم وعن غيره، فلو لزم من مجردِ كونِ التمييز الذهني والتصور العقلي كونُ هذا المتميز ثابتاً في العدم للزم كون ماهية الوجود متقررةً في العدم، وذلك محال وباطل باتفاق منا ومنهم، إذ إن العدم نقيض الوجود، والنقيضان لا يجتمعان، وهم يقرون بأن ماهية الوجود غير متقررة في العدم.

وتنتقض عليهم بالتركيب، كتركيب الجملة من حروفها، والبيت من أجزائه، فإن ماهية هذا التركيب متميزةٌ عن غيرها، كما أن التركيب متصوَّرٌ بالذهن، مقصودٌ إليه، ومع ذلك فإنه ليس متقرراً حال العدم وفاقاً؛ لأنه - أي التركيب - عبارة عن اجتماع الأجزاء، وانضمام بعضها إلى بعض، وتماسها على وجه مخصوص، وذلك لا يتصور حال العدم، بل حال الوجود[1].

وقد سبق أن الجواب بالنقض قريب من القلب، وهو هنا كذلك، فحجتهم التي احتجوا بها على أن المعدوم الممكن ثابت غير موجود ألزمتهم أن يقولوا إن المعدوم موجود في العدم، فعادت حجتهم عليهم.

= غاية المرام للآمدي (٢٧٩)، أبكار الأفكار له (٣/ ٣٩٧، ٣٩٩-٤٠٠)، الكامل في الاستقصاء للعجالي المعتزلي (٢٠٣-٢٠٥)، درء التعارض (٢/ ٢٨٩) (٣/ ١٥٤)، المواقف للإيجي (١/ ٢٧٢).

(١) انظر: الأربعين في أصول الدين (٩٦-٩٧)، المباحث المشرقية له (١/ ١٣٦)، غاية المرام للآمدي (٢٨٠)، أبكار الأفكار له (٣/ ٤٠٠)، الكامل في الاستقصاء للعجالي المعتزلي (٢٠٣-٢٠٤)، المواقف للإيجي (١/ ٢٧٣).

٢ - الحجة الثانية: ومن حججهم العقلية في التفريق بين الماهية والوجود قولهم: إن الوجود أمرٌ مشترك بين الموجودات، أما ماهية الشيء وحقيقته فهي مختصة به، فتختلف فيه الموجودات، مما دل على التفريق بين الوجود والماهية.

والجواب عن هذه الشبهة هو كالجواب السابق، فإن الوجود الخارجي لا اشتراك فيه، كما أن الحقيقة الخارجية لا اشتراك فيها، وإنما الاشتراك قد يقع في الوجود الذهني، فالذهن يدرك الوجود المشترَك، كما يدرك الماهية المشتركة، وبهذا يبطل التفريق بين الأمرين؛ فإن الوجود المعين في الخارج لا اشتراك فيه، كما أن الحقيقة المعينة الموجودة في الخارج لا اشتراك فيها، وإنما العلم يدرك الموجود المشترك[1].

٣- الحجة الثالثة: ومن حججهم قولهم: «إن الممكن المعدوم متميز عن المحال[أي المعدوم الممتنع]، وإنه يصح أن يكون مقدوراً، والمحال لا يصح أن يكون مقدوراً، وما كان كذلك كان ثابتاً»[2].

ويجاب عن هذه الشبهة: بما تقدم من أن هذا التميُّز ذهنيٌّ لا خارجيٌّ، ثم إن هذا الدليل ينقلب عليهم فيما ذكروه فيه من المعدوم الممتنع، فيلزمهم أن يجعلوه شيئاً وأن له ذاتاً ثابتة في العدم، وهم لا يقولون بذلك.

ثم إنه يقال لهم في جواب هذه الشبهة، بل وفي هذه المسألة عموماً: إن ما ذكرتموه في المعدوم الممكن من أنه ذات ثابتة في العدم، وواجب

---

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/١٥٨)، وانظر الكامل في الاستقصاء للعجالي المعتزلي (١٨٦-١٨٧)، فقد ذكر هذه الحجة، وأجاب عنها بنحو جواب شيخ الإسلام.

(٢) الكامل في الاستقصاء للعجالي المعتزلي (٢١٤).

كونه ذاتاً، قولُكم هذا يُخرجُ الممكنَ من الإمكان إلى الوجوب، ويستحيل أن يكون ممكناً، لأن الإمكان هو جواز ثبوت المنفي، وانتفاء الثابت، وهذه الممكنات المعدومات ثابتة في العدم - عندكم - ولا يجوز نفيها، فلا تكون تلك الذوات التي أثبتّموها في العدم ممكنة بل واجبة، فبطل قولكم من أصله في وصفها بالإمكان، فإنكم قد جعلتموها واجبة التقرر في الخارج ممتنعة الزوال، ولا معنى لواجب الوجود غير هذا، فلزم من قولكم تعدد واجب الوجود، وهو محال باتفاق(١).

٤- **الحجة الرابعة**: ومن حججهم العقلية أيضاً - وفيها قرب من الحجة الأولى - قولهم: لو لم تكن الذوات ثابتة في حالة العدم، متميزة في العدم، لم يتصور من الفاعل إيجادها، ولا القصد إلى إحداثها، وإلا لكان القصد إلى إيجاد ما لا يعرف عينه، وهو غير معين في نفسه، ولعله يقع جوهراً أو عرضاً وهو محال(٢).

والجواب عن هذه الشبهة على مقامين: إبطالٌ للدليل، وقلب للدليل.

أما إبطال الدليل، فبأن يقال: ما مرادكم من أن القصد إلى الإيجاد يستدعي ثبوت الموجَد؟ إن أردتم أنه يستدعي ثبوته بنفسه في الخارج، فهذا ممنوع، وهو غير لازم، وإن أردتم أنه يستدعي ثبوته في العلم، وفي نفس القاصد، فهذا مُسَلَّم، لكنه لا يدل على ما ذهبتم إليه من الثبوت في الخارج، بل ثبوت الشيء هو وجوده(٣).

---

(١) انظر: المرجع السابق (٢١٤-٢١٥)، والأربعين في أصول الدين للرازي (٩٠).
(٢) انظر: أبكار الأفكار (٣/ ٣٩٨).
(٣) انظر: المرجع السابق: (٣/ ٤٠٢).

وأما قلب الدليل: فهو مترتب على الإبطال السابق، وذلك بأن يقال: إنه لو كانت الذوات ثابتة في العدم، لما تصور من الفاعل إيجادها، إذ قد ثبت بدلالة اللغة والعقل أن الإيجاد هو الإثبات، وإثبات الثابت أو إيجاد الموجود من المحال، فلزم أن ذوات الأشياء لم تكن ثابتة ولا موجودة في الخارج حال عدمها، وهو المطلوب.

هذه أبرز شبه الاتحاديَّة والمعتزلة ومن وافقهم على قولهم في شيئية المعدوم، والتفريق بين الماهية والوجود، وغالب الشبه الأخرى ترجع إليها[1]، فثبت بذلك أن مقالتهم باطلة؛ لبطلان شبههم وانقلابها وانتقاضها، ولما لمقالتهم من لوازم فاسدة، وما تضمنته من غاية التعطيل لربوبية الله تعالى، ولأوليته، وعموم خلقه، إذ إن المعدومات الممكنة أكثر - بما لا حصر له - من الموجودات، وهم يجعلون الأولى ثابتةً، ويجعلونها شيئاً، ولا يجعلونها مخلوقةً، بل يجعلونها قديمة ثابتة في الأزل، دائمة إلى الأبد، فخرجت أكثر الأشياء عن كونها مخلوقة له، بل شاركته في أوليته وآخريته، وهذا هو غاية التنقص لمقام ربوبيته سبحانه.

كما أن مقالتهم تستلزم التسلسل إلى ما لا نهاية، ذلك أن كل وصف من أوصاف الممكن (كالقوة والحجم، والكثافة، ..إلخ) من الممكن فرض احتمالات غير متناهية فيها، كتضعيف مقادير تلك الصفات، كفرض أن هذا الجسم طوله ضعف طوله الآن، وضعفا طوله، ... وهكذا إلى ما لا نهاية، وهذا يلزم منه التسلسل، وهو باطل، إلى غير ذلك من اللوازم الفاسدة، والله أعلم.

---

(١) انظر: أبكار الأفكار للآمدي (٣/٣٩٦-٤٠٣)، فقد ذكرعشر شبه لهم وأجاب عنها.

ثانياً: الرد على قول أهل وحدة الوجود قاطبة : (إن وجود الله هو وجود المخلوقات).

- قول أصحاب وحدة الوجود، أو القائلين بالحلول والاتحاد هو قولٌ مناقض لما هو معلوم بالضرورة من كتاب الله، وسنة نبيه ﷺ، ومن إجماع المسلمين، بل وغير المسلمين من أهل الكتاب وغيرهم ممن يقر بالصانع، من التفريق بين وجود الله ووجود الكائنات المخلوقة، كما أنه مناقض للعقل وللفطر السليمة.

- أما مناقضته لكتاب الله تعالى: فإن القرآن من أوله إلى آخره يدل على بطلان قول هؤلاء، فلا تكاد ترى آية من كتاب الله تعالى إلا وفيها ما يدل على تعدد الوجود، من التفريق بين الخالق والمخلوق، وبين الحق والباطل، وبين المؤمن والكافر، وبين النعيم والعذاب، وبين الجنة والنار. . .إلخ، وأول سورة في كتاب الله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢﴾ [الفَاتِحَة: ٢] ففيها التفريق بين الرب، وبين المربوب، وأول ما نزل على نبينا ﷺ: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢﴾ [العَلَق: ١ - ٢]، ففيهاكذلك التفريق بين الرب والمربوب، وبين الخالق والمخلوق، وهكذا في سائر كتاب الله، وسنة مصطفاه ﷺ، ولذلك فإنهم لا يكادون يوردون آية من كتاب الله إلا وهي دالةٌ على نقيض قولهم من وجوه، كما سيأتي في قلب أدلتهم، ومثل ذلك يقال في سنة رسول الله ﷺ.

وإنما يُسعى لبيان بطلان قولهم لالتباس أمرهم على بعض أهل العلم والفضل، ولِمَا أخذه الله على أهل العلم من التحذير من الباطل، وإنكار المنكر، وأولى من أُنكر عليه من أهل الضلال هؤلاء الذين أتوا بكفر ما بعده كفر، فهم أولى بالإنكار من اليهود والنصارى وغيرهم ممن جاء القرآن بالإنكار عليهم[١].

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ٣٥٩).

وكلام هؤلاء الملاحدة هو من البطلان بحيث لا يحتاج إلى كثير رد، بل قد لا يحتاج إلى رد أصلاً عند من صحت فطرته، ولو لم يَعِ مفصَّل كلامهم، فمجرد تصور أقوالهم كافٍ لبيان بطلانها(١)، ولذلك كان منهج بعض العلماء في الرد عليهم أن يكتفوا بإيراد أقوالهم وسردها، دون التعرض للبيان التفصيلي لبطلانها - كما يفعلونه مع بقية أهل البدع - فيكتفون بحكاية أقوال أهل الاتحاد لبيان باطلهم وكفرهم، إذ إن كفر مقالاتهم لا يخفى على من له أدنى علم(٢).

وكما قيل:

وكيف يصح في الأذهان شيء ... إذا احتاج النهار إلى دليل

عرض بعض أدلتهم وقلبها:

أولاً: أدلتهم من القرآن

مما استدل به هؤلاء من القرآن:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القَصَص: ٨٨].

قالوا: معنى الآية: أن كل ممكن هو باعتبار ذاته هالك، أو هو عدم محض، ونفيٌ صِرف، وإنما له الوجود من جهة ربه، فهو هالكٌ باعتبار ذاته، موجودٌ بوجه ربه، أي من جهة ربِّه.

هذا القدر من التفسير قال به أهل وحدة الوجود، وقال به معهم جماعة من المتكلمين والمتفلسفة(٣).

---

(١) انظر: بغية المرتاد (٤٢٣).

(٢) ومن ذلك كتاب البقاعي (تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي)، وغيره.

(٣) انظر: بغية المرتاد (٤٢٣) وكذلك: التفسير الكبير للرازي (١/ ١٢٣-١٢٤) (٢٢/ ٣٤، ٤٠) (٢٥/ ٢٠-٢١)، تفسير البيضاوي (٤/ ٣٠٦).

ثم يقول أهل وحدة الوجود بعد ذلك: إن الوجه الذي تكون به الأشياء الممكنةُ هالكةً هو وجود هذه الممكنات والكائنات، ووجه الله هو وجوده، فيكون وجود الله هو وجود الكائنات[1].

قلب الدليل الأول:

الكلام في رد استدلالهم هذا على ثلاث نقاط:

أولاً: بيان المعنى الصحيح للآية، فقد نقل عن أئمة التفسير في هذه الآية معنيان:

المعنى الأول: أن كلَّ شيء هالكٌ إلا ما أريد به وجهه من الأعيان والأعمال[2].

والمعنى الثاني: أن كلَّ شيء - من الملائكة والثقلين والحيوان وغيرها - هالكٌ - يعني ميتاً - إلا وجهه فإنه حيٌّ لا يموت[3].

وكلا المعنيين صحيح، ولا تنافي بينهما، فإنه إذا كان كل شيء سوى الله هالكاً مضمحلًا، فعبادة الهالك الباطل باطلةٌ ببطلان غايتها، وفساد نهايتها[4].

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ٢٥)، وانظر: الفتوحات المكية لابن عربي (٢/ ٩٩)، (٤/ ٦٤)، شرح فصوص الحكم للقيصري (٥٣٨)، إحياء علوم الدين للغزالي (٤/٨٦)، بغية المرتاد لابن تيمية (٤٢٠).

(٢) وقد رجح هذا المعنى شيخ الإسلام كما في مجموع الفتاوى (٢/٢٨، ٤٢٧، ٤٣٣).

(٣) انظر وجهي التفسير في: تفسير ابن أبي حاتم (٩/٣٠٢٨)، جامع البيان للطبري (١٩/ ٦٤٣)، تفسير الثعالبي (٧/ ٢٦٧)، زاد المسير (٦/ ٢٥٢)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١١/ ٣٥٠-٣٥١)، الدر المنثور للسيوطي (٦/ ٤٤٧)، وانظر كلاماً للإمام أحمد عن هذه الآية ضمن طبقات الحنابلة لأبي يعلى (١/ ٢٨)، وفي حادي الأرواح لابن القيم (٣٦، ٢٩٠).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ٤٣٣)، تفسير ابن كثير (٦/ ٢٦٢)، تفسير السعدي (١/ ٦٢٥).

ثانياً: مناقشة المعنى الذي ذكره المتكلمون وغيرهم حول هذه الآية.

ما ذكره المتكلمون وغيرهم في تفسير هذه الآية - من كون المخلوق لا وجود له إلا من الخالق سبحانه - هو معنى صحيح، وإن كان في عباراتهم بعض التوسع، فإن الله هو الخالق لجميع الكائنات، وهو ربها ومليكها، لا يكون شيء إلا بقدرته ومشيئته وخلقه.

لكن تفسير الآية بهذا المعنى غير صحيح، فكون المعنى صحيحاً لا يستلزم صحة تفسير الآية به، فإن لفظ الآية لا يدل عليه، ولم يذكره أئمة المفسرين، فتفسيرها به تفسير مُحدَث باطل[١].

وثالثاً: في بطلان دلالة الآية على ما ذكره أهل وحدة الوجود من المعنى الباطل، وقلبها عليهم.

أما ما رتبَّه أهل وحدة الوجود على هذه الآية من دلالة على قولهم فهو كفر صريح، والآية لا تدل عليه بوجه، بل هي دالة على نقيضه من عدة وجوه، ومنها:

١- أن الآية دلت على أن ثمة أشياء موجودة تهلك، ويبقى وجه الله تعالى بعد هلاكها، وهذه الأشياء - مهما قيل في تفسيرها - فهي غير الله تعالى، وهذا مناقض لمذهبهم من أن وجود الله هو عين وجود الكائنات، إذ على قولهم لا يتصور وجود هالك وباقٍ، بل ما ثم وجود غير وجوده، وبهذا يتبين مناقضة الآية لأصل مذهبهم، وبذلك تنقلب عليهم[٢].

---

(١) وقد ذكر شيخ الإسلام ستة أوجه لبطلان تفسير المتكلمين لهذه الآية بالمعنى الذي ذكروه كما في مجموع الفتاوى (٢/ ٢٧-٣١)، وانظر مجموع الفتاوى (٥/ ٥١٣-٥١٧) (١١/ ٣٥٠) (١٣/ ٢٠٢)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٥٨٠).

(٢) المرجع السابق.

٢- ما جاء في أول الآية، وهو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [القَصَص: ٨٨]، فهذا صريح في النهي عن عبادة كل من هو غير الله من الآلهة الباطلة كالأصنام ونحوها، مما دل على وجود آلهة أخرى باطلة نهينا عن عبادتها ودعائها، وعند هؤلاء الاتحادية ما ثَمَّ غيرٌ أصلاً، بل ما عُبِدَ في الوجود إلا الله، بل ما ثَمَّ موجود غير الله، فصارت الآية مناقضة لقولهم، وانقلبت دلالتها عليهم.

٣- آخر الآية، وهو قوله تعالى: ﴿لَهُ ٱلْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٨٨﴾﴾ [القَصَص: ٨٨]، دل على رجوع جميع العباد إلى الله، مما دل على وجود راجع ومرجوع إليه، وعند هؤلاء ما ثَمَّ موجودٌ راجع، وموجودٌ آخر مرجوع إليه، بل الجميع واحد، فعادت الآية دالة على نقيض قولهم، مرة ثالثة.

الدليل الثاني: كما استدلوا بقوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفَال: ١٧].

قالوا: دلت الآية على أن فعل العبد بالقتل والرمي هو عين فعل الله، مما دلَّ على أن ذات العبد هي ذات الله.

قال ابن عربي: «كما قال: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفَال: ١٧]، فالصورة والمعنى معاً له تعالى، فمَلَكَ الكلَّ إذ كان عين الكل، فما في الكون إلا هو سبحانه وتعالى عنه في منازل أسمائه الحسنى لأنه ما ثم عمَّن تسبحه وتنزهه إلا عنه»[1].

وقال كذلك: «إذا نظرت وجدت العالم مع الحق بهذه المثابة موضع حيرة هو لا هو: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفَال: ١٧] فختم بما به بدأ، فيا ليت شعري من الوسط؟ فإنه وسط بين نفي، وهو قوله: ﴿وَمَا

(١) الفتوحات المكية (٤/ ٢٧٢).

رَمَيْتَ﴾ [الأنفال: ١٧] وبين إثبات، وهو قوله: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: ١٧]، وهو قوله: ما أنت إذ أنت لكن الله أنت، فهذا معنى قولنا في كلامنا في الظاهر والمظاهر وإنه عينه مع اختلاف صور المظاهر»(١).

قلب الدليل الثاني:

الجواب عن استدلالهم بهذه الآية على مقامين: الأول في بيان المعنى الصحيح للآية، وبه يبطل استدلالهم، والثاني في قلب الاستدلال:

أما المعنى الصحيح للآية: فإن هذه الآية نزلت يوم بدر، حيث حَصَب النبي ﷺ المشركين بقبضةٍ من التراب، حين خرج من العريش بعد تضرعه واستكانته، وقال: «شاهت الوجوه»، فأوصل الله تلك الحصباء إلى أعين المشركين ومناخرهم وأفواههم، فلم يبق أحد منهم إلا ناله منها ما شغله عن حاله(٢).

وقد جاء في هذه الآية نفي الرمي عنه: ﴿وَمَا رَمَيْتَ﴾، ونسبته إليه ﴿إِذْ رَمَيْتَ﴾، فعُلِم يقيناً أن الرمي المُثبَت غيرُ الرمي المنفي، إذ إن كلام الله لا يتناقض ولا يختلف، فالرمي المنفي هو إصابة أعين جميع المشركين في بدر، وإلقاء الرعب والفزع في قلوبهم، والرمي المُثبَت هو فعل السبب من

---

(١) الفتوحات المكية (٢/ ٤٤٤)، وهذه الآية مما يعول عليه كثيراً ابن عربي وغيره من الاتحادية، انظر: الفتوحات المكية: (١/ ٦٩٧)، (٢/ ٦٩، ١٤٧، ٢١٦، ٣١٣، ٣٢٢، ٣٤٠) (٣/ ٣١٤، ٣٩٦، ٤١٢، ٤٧٠-٤٧١، ٥٢٥، ٥٥٠)، (٤/ ٣٣، ٤١، ٤٣، ١٠٥، ١٤٢، ١٦٤، ٢١٣، ٢٤٧، ٢٨٠، ٣١١، ٣٢١، ٣٣٥، ٤١٤)، شرح فصوص الحكم للقيصري (١٢٨، ١٠٧٠، ١٠٧٨، ١١٢٦)، وانظر كذلك: مفتاح الغيب لأبي المعالي القونوي (١١٥)، مصباح الأنس بين المعقول والمشهود للفناري (١٧٦، ١٨٣، ٢٣٤، ٥١٦، ٦٤٣).

(٢) أخرجه مسلم (٣/ ١٤٠٢)، ح (١٧٧٧)، وانظر: جامع البيان للطبري (١٣/ ٤٤١)، تفسير القرطبي (٧/ ٣٨٥)، تفسير ابن كثير (٤/ ٣٠-٣٢).

النبي ﷺ بالطرح وتحريك اليد بإلقاء الحصباء، وذلك يتضمن إعانة الله أولياءه، وإظفاره إياهم ما أرادوه، وهذا سائرٌ على وفق لغة العرب، فالعرب تقول: (رمى الله لك) أي: أعانك، وأظفرك، وصنع لك. حكى هذا أبو عبيدة[(١)]، فالرمي له ابتداء وانتهاء، فابتداؤه الحذف، وانتهاؤه الإصابة، وكلٌّ منهما يسمى رمياً، فالمعنى حينئذ والله تعالى أعلم: وما أصبت إذ حذفت ولكن الله أصاب.

وإنما ورد ذلك التعبير لأن هذه الواقعة ليست من الحوادث المعتادة، فلم يكن في قدرته ﷺ أن يوصل ذلك إليهم كلهم، بل كان ذلك من المعجزات والآيات التي أمدها الله لنبيه والخارجة عن مجرد قدرته ﷺ، فالله تعالى أوصل ذلك الرمي إليهم كلهم بقدرته، فالرمي الذي جعله الله خارجاً عن قدرة العبد المعتادة هو الرمي الذي نفاه الله عنه[(٢)].

عن ابن إسحاق قال: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: ١٧]، أي: «لم يكن ذلك برميتك، لولا الذي جعل الله فيها من نصرك، وما ألقى في صدور عدوك منها حين هزمهم الله»[(٣)].

وقال أبو عبيدة: «ما ظفرت ولا أصبت ولكن الله أيّدك وأظفرك وأصاب بك ونصرك»[(٤)].

وعليه فمثل هذا التعبير إنما يقال في ما فعله الله من الأفعال الخارجة

---

(١) انظر: مجاز القرآن (١/ ٢٤٤)، تفسير القرطبي (٧/ ٣٨٥).

(٢) انظر: جامع البيان للطبري (١٣/ ٤٤٢)، تفسير البغوي (٣/ ٣٤٠)، تفسير السمعاني (٢/ ٢٥٥)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ٣٣٢) (٨/ ١٨) (١٥/ ٤٠)، شرح العقيدة الطحاوية (٤٩٥)ط: المكتب الإسلامي، نعمة الذريعة للحلبي (١٥٨).

(٣) انظر: جامع البيان للطبري (١٣/ ٤٤٥).

(٤) مجاز القرآن لأبي عبيدة (١/ ٢٤٤).

عن القدرة المعتادة للعبد، كإنباع الماء، وغيره من خوارق العادات، أو الأمور الخارجة عن قدرة الفاعل، ولا يقال في أفعال العبد الداخلة تحت قدرته، كالمشي والنوم والأكل ونحوها(١).

وبهذا يبطل تمسك الاتحادية بهذه الآية، فإن الآية لم تدل على أن فعل العبد هو فعل الله تعالى، ولا أن الله هو الذي رمى لأنه ظهر في صورة محمد ﷺ «فإن ذلك لو كان صحيحاً لكان ينبغي أن يقال لكل أحد، حتى يقال للماشي: ما مشيت إذ مشيت ولكن الله مشى، ويقال للراكب: وما ركبت إذ ركبت ولكن الله ركب، ويقال للمتكلم: ما تكلمت إذ تكلمت ولكن الله تكلم، ويقال مثل ذلك للآكل والشارب والصائم والمصلي ونحو ذلك.وطردُ ذلك يستلزم أن يقال للكافر: ما كفرت إذ كفرت ولكن الله كفر، ويقال للكاذب: ما كذبت إذ كذبت ولكن الله كذب، ومن قال مثل هذا فهو كافر ملحد خارج عن العقل والدين»(٢).

وأما قلب الدليل، فهذه الآية عند التحقيق دالَّة على نقيض مذهب الاتحادية، من وجوه ومنها:

١- أن الله تعالى أثبت لنبيه رمياً بقوله: ﴿إِذْ رَمَيْتَ﴾، وهو وإن نفاه عنه بقوله: ﴿وَمَا رَمَيْتَ﴾ إلا أن الإثبات متحقق، ويحمل كلُّ مقام من مقامي النفي والإثبات على توجيه، ومهما قيل في الجمع بين النفي والإثبات إلا أن إضافة الرمي للنبي ﷺ متحققة بلا شك لقوله: ﴿إِذْ رَمَيْتَ﴾ على أيِّ وجه حُمل هذا الرمي، وعلى قول الاتحادية لا تصح إضافة الرمي لغير الله، فما ثم غيرٌ له أصلاً عندهم.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ٣٣٢) (١٥/ ٤٠)، الرد على البكري (١/ ١٩٧-٢٠١).

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ٣٣١).

٢- كما أنه على قول الاتحادية لا يصح النفي أيضاً، فقوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ﴾ [الأنفال: ١٧] أضيف إلى موجود، ونفي الرمي عنه، وعند هؤلاء ما ثم موجود سوى الله، وعليه لا يصح نفي الرمي عن أي موجود، فناقضت الآية قولهم.

٣- ثم إن الآية خطاب للنبي ﷺ بتاء المخاطَب في قوله: (رميتَ)، ولا يُتصوَّر الخطابُ إلا بوجود مُخاطِب، ومخَاطَب، وهذا يستلزم التغاير بين المخاطِب والمخاطَب، وعند أهل الوحدة ما ثم تغاير، وما ثم وجود إلا وجودٌ واحد، بل إن تقدير الآية على قولهم: (وما رمى الله إذ رمى الله ولكن الله رمى)، ولا شك أن هذه سفسطة لا ينطق بها أجهل الناس، فضلاً عن الكتاب المبين، والذكر الحكيم.

الدليل الثالث: كما استدلوا بقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ ۝٣﴾ [الأنعام: ٣].

وهذه الآية مما احتج به قدماء الجهمية الحلولية، وقد نقل الإمام أحمد احتجاجهم بها في كتابه الرد على الزنادقة والجهمية[١].

وقد قالوا في وجه الاستدلال: دلَّت الآية على أن ذات الله موجودة في السماوات والأرض، ذلك أن الجار والمجرور في قوله: ﴿فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ٣] متعلقان بمحذوف، وهذا المحذوف تقديره عندهم: موجود، فتقدير الكلام: الله موجود في السماوات وفي الأرض، مما دلَّ على حلوله فيهما، أو أنه إياهما[٢].

---

(١) الرد على الزنادقة والجهمية (٢٠٥، ٢٨٨).

(٢) انظر: الرد على الزنادقة والجهمية (٢٠)، الشريعة للآجري (٣/ ١١٠٣)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ١٧٢)، (٥/ ٦٧-٦٨، ٤٦٦)، (١٧/ ٣٨٠)، الجواب الصحيح (٣/ ٣٣٣)، تفسير ابن كثير (٣/ ٢٤٠).

الدليل الرابع: وقريب منه استدلالهم بقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ ۚ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٨٤﴾﴾ [الزخرف: ٨٤].

جاء في شرح فصوص الحكم: «قال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ ۚ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٨٤﴾﴾ [الزخرف: ٨٤] أي: هويته هي الظاهرة بالألوهية والربوبية في كل ما في الجهة العلوية المسماة ب (السماوات) أو السفلية المسماة ب (الأرض)، فالحق عين كل ما في العلو والسفل المرتبي والمكاني»[١].

قلب الدليلين: الثالث والرابع:

الجواب عن استدلالهم بالآيتين السابقتين على مقامين: إبطال الدليل، وقلب الدليل:

أما إبطال الدليل: فهو ببيان المعنى الصحيح للآيتين.

فقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ٣] يحمل على أحد معانٍ ثلاثة:

الأول: أن قوله: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ٣] أي: هو إله من في السماوات ومعبودهم، وإله من في الأرض ومعبودهم، فهو سبحانه المدعو: (الله) في السماوات وفي الأرض، أي: يعبده ويوحده ويقر له بالإلهية من في السماوات ومن في الأرض، ويسمونه الله، ويدعونه رَغَبًا ورَهَبًا، إلا من كفر من الجن والإنس.

قال الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ في هذه الآية: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ ﴿٣﴾﴾ [الأنعام: ٣]: «يقول: هو إله من في السماوات

---

(١) شرح فصوص الحكم للقيصري (١٠٨٦)، وانظر: نفس المرجع (٧٣٢)، التوحيد للماتريدي (٦٨).

وإله من في الأرض، وهو على العرش، وقد أحاط علمه بما دون العرش»[(١)].

وعلى هذا التوجيه يكون الجار والمجرور في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ٣] متعلقاً بلفظ الجلالة (الله) حيث تضمن معنى الألوهية والعبودية، أي المألوه المعبود فيهما[(٢)].

والثاني: أن المراد بقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ﴾ [الأنعام: ٣] أي أن الله هو الذي يعلم ما في السماوات وما في الأرض، من سر وجهر.

وعلى هذا التوجيه يكون الجار والمجرور في قوله تعالى: ﴿فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلْأَرْضِ﴾ متعلقاً بقوله بعدها: ﴿يَعْلَمُ﴾، فيكون التقدير: وهو الله يعلم سركم وجهركم في السماوات وفي الأرض ويعلم ما تكسبون.

وكلا هذين المعنيين محمول على وصل القراءة، أي وصل قوله: ﴿فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ [يونس: ٦] بما بعده.

والمعنى الثالث :أن قوله: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ [الأنعام: ٣] وقف تام، ثم استأنف الخبر فقال: ﴿وَفِي ٱلْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ ۝٣﴾ [الأنعام: ٣][(٣)].

---

(١) الرد على الزنادقة والجهمية (٢٩٢).

(٢) انظر:التوحيد للماتريدي (٧١)، جامع البيان للطبري (١١/ ٢٦١)، الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية – ت: الأثيوبي (٣/ ١٤٣، ١٩١)، الشريعة للآجري (٣/ ١١٠٤)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ٤٠٤) (٥/ ٣١١)، (١١/ ٢٥٠)، بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٥٤٦)، الجواب الصحيح (٣/ ٣٣٣-٣٦٧). اجتماع الجيوش الإسلامية (٨١)، تفسير ابن كثير (٣/ ٢٤٠)، العلو للعلي الغفار (١/ ٢٣٤)، التحرير والتنوير (٦/ ١٥)، الجدول في إعراب القرآن (٧/ ٨١).

(٣) تفسير ابن كثير (٣/ ٢٤٠)، وانظر: الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية–ت:الأثيوبي (٣/ ١٣٧)، العلو للعلي الغفار (١/ ٢٣٣).

وعلى هذه الطريقة في القراءة أيضاً فالمعنى لا إشكال فيه، فقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ يكون دالًا على ما دلت عليه النصوص الأخرى من علو الله، كقوله تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [المُلك: ١٧] حيث تكون (في) بمعنى (على)، أو يكون المراد بالسماوات: العلو، فيكون قوله تعالى: ﴿وَفِي ٱلْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ ۝٣﴾ [الأنعام: ٣] دالًا على أن علمه سبحانه في الأرض[١].

وبنحو المعنى الأول السابق تحمل آية الزخرف، قال قتادة[٢] في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي فِي ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِي ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْعَلِيمُ ۝٨٤﴾ [الزخرف: ٨٤]: «هو إله يعبد في السماء، وإله يعبد في الأرض»[٣]، وهذا التقدير في الآيتين موضع اتفاق بين المفسرين[٤].

فالجار والمجرور في قوله تعالى: ﴿فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلْأَرْضِ﴾ جعله الحلولية متعلقاً بمحذوف تقديره: موجود، وهذا تقدير باطل، والحق أنه متعلق بلفظ الجلالة (الله) وبماتضمنه من معنى الألوهية والعبودية، فيكون المعنى: المألوه والمعبود بحق في السماوات وفي الأرض، وذلك لأمور:

١- أن هذا التقدير هو الذي دل عليه الإتيان بلفظ الجلالة (الله) في

---

(١) انظر: الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية-ت: الأثيوبي (٣/ ١٣٧).

(٢) قتادة: قتادة بن دعامة بن قتادة بن عزيز السدوسي، البصري، أبو الخطاب، الإمام التابعي الفقيه، المفسر الحافظ للحديث، ولد أعمى سنة ستين للهجرة، من حفاظ أهل زمانه وعلمائهم، توفي سنة سبع عشرة ومائة بواسط في الطاعون. (انظر وفيات الأعيان ٤/ ٨٥، سير أعلام النبلاء ٥/ ٢٦٩).

(٣) الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية - ت: الأثيوبي (٣/ ١٩١)، الشريعة للآجري (٣/ ١١٠٥)، وانظر: الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار (٢/ ٦١٧-٦١٨)، الرد على القائلين بوحدة الوجود (٢٣).

(٤) ممن ذكر الاتفاق على ذلك ابن القيم، ومرعي الكرمي، انظر: اجتماع الجيوش الإسلامية (٨١)، أقاويل الثقات (١٠٥).

الآيتين، حيث تضمن هذا الاسم الكريم معنى الألوهية والعبودية.

٢- أن حمل الآية على هذا التقدير موافق لما هو معهود من لغة العرب، ذلك أنك تقول: فلانٌ أميرٌ في خراسان وأمير في سمرقند - مثلاً - ولا يعني ذلك أنه موجود بذاته فيهما جميعاً، ولا يفهم ذلك ذو عقل سليم، بل قد لا يكون موجوداً فيهما أصلاً، وإنما المراد أن إمارته وملكه ثابت فيهما، وأما ذاته فموجودة في موضع واحد، فكذلك في الآية - ولله المثل الأعلى - يكون المراد بها: وهو المألوه المعبود في السماء، والمعبود المألوه في الأرض، لا أن ذاته - سبحانه - موجودة فيهما.

٣- ومما يدل على تعين هذا التوجيه: أن الله لم يقل في آية الأنعام: (وهو الله في السماوات) وقطع الكلام، بل قال: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ﴾ أي إنه المألوه فيهما، فقوله: ﴿فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ﴾ ليس خبراً لمبتدأ، وإنما أتى بعد جملة تامَّة بمبتدأ وخبر، وهي قوله: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ﴾ [القَصَص: ٧٠].

وكذلك آية الزخرف لم يقل الله فيها: (وهو الذي في السماء) وقطع الكلام، بل قال: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ﴾ [الزخرُف: ٨٤] أي إنه في السماء مألوه معبود، فالكلام في الآيتين موصول لا مقطوع.

ولذلك قال تعالى في آية أخرى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ﴾ [المُلك: ١٦]، فلما كان المراد بها الدلالة على علو الله كان الكلام مقطوعاً، فقال: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ [المُلك: ١٦]، ثم قطع فقال: ﴿أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ﴾ [المُلك: ١٦]، فدلت آية الملك على العلو، إذ الكلام فيها مقطوع على ما سبق، ولم يعلق بذلك ألوهية أو غيرها، ولم يذكر فيها الأرض بل ذكر السماء، وهو العلو، ولم تدل آيتا الأنعام والزخرف على الظرفية والحلول، إذ الكلام فيهما موصول،

حيث قُيِّد بالألوهية في السماء والأرض[١].

٤- كما يدل على بطلان تقديرهم وتعين التقدير السابق ضروريات الشريعة الاخرى، وما تواتر من النصوص العامة والخاصة، كنصوص التنزيه والتقديس، ونصوص العلو والفوقية وغيرها مما يمنع ما قدروه من حلول الذات في السماوات والأرض.

وأما قلب الدليل: فإن الآيتين تدلان على نقيض قول أهل وحدة الوجود من وجوه عديدة، ومنها:

١- أن الآيتين أثبتتا وجوداً للباري سبحانه، ووجوداً للسماوات، وللأرض، وهذا يدل على تعدد الوجود، وهو مناقض لعقيدة وحدة الوجود.

٢- أن الآيتين أثبتتا وجوداً للعبد، وللمعبود، وذلك ما تضمنه اسم: (الله) و (إله) الذي يستلزم متألِّهاً ومألوهاً، والمعبود المألوه غير العابد المتألِّه، مما دل على تعدد مناقض لوحدة الوجود، إذ عندهم ما ثم غير ولا تعدد.

٣- أن الآيتين أثبتتا عالِماً ومعلوماً، وذلك في قوله تعالى في الأنعام: ﴿يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ ۝٣﴾ [الأنعام: ٣]، وفي الزخرف: ﴿وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْعَلِيمُ ۝٨٤﴾ [الزخرف: ٨٤]، كما فيها إثبات كاسب ومكتسب في قوله: ﴿مَا تَكْسِبُونَ﴾، وكل هذا تعدد في الوجود يناقض مذهب أهل وحدة الوجود.

---

(١) انظر: الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار (٢/٦١٧-٦١٨)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/٧٠، ١٦٥، ٤٠٦)، بيان تلبيس الجهمية (٢/٣٣٧، ٤٧٣)، المجموعة العلية لابن تيمية (٧٥)، العلو للعلي الغفار (١/٢٣٣)، أقاويل الثقات (١٠٥).

الدليل الخامس: كما استدلوا بقوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣].

ووجه الاستدلال عندهم: أن القضاء المذكور في هذه الآية هو القضاء الكوني اللازم الوقوع، فما قضى الله شيئاً إلا وقع، فلما ذكر الله في الآية أنه قضى بأن لا يُعبد الا هو، دل ذلك على أن كل ما عُبِد في الكون من الأصنام والكواكب وغيرها فهو عين الله وذاته، فوجودها هو عين وجوده، وعابدوها لم يعبدوا إلا الله[(١)].

قلب الدليل الخامس:

الجواب عن هذا الاستدلال على مقامين: إبطالٌ وقلبٌ:

أما إبطال الدليل: فهو بإبطال ما ادَّعوه من تفسير القضاء في الآية بالقضاء الكوني اللازم الوقوع، فإن تفسير هذا القضاء بالتقدير والتكوين باطل بإجماع المسلمين، بل بإجماع العقلاء[(٢)]، وهو تفسير مناقض لقوله تعالى: ﴿وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ۝٣﴾ [الكافرون: ٣] ﴿إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَوْثَٰنًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقًا﴾ [العنكبوت: ١٧]، ولغيرهما من الآيات الدالة على وقوع العبادة لغير الله، بل وللحس الشاهد بخلاف ذلك، فبطل تفسير القضاء في الآية بالقضاء الكوني اللازم الوقوع، والتفسير المتعين لها هو أن القضاء في الآية المراد به القضاء الشرعي، المرادف لمعنى الأمر، فقوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣] بمعنى قوله سبحانه: ﴿أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ ۚ﴾ [يوسف: ٤٠] والمأمور به قد يقع وقد لا يقع، وبهذا يبطل استدلالهم بالآية.

---

(١) انظر: الفتوحات المكية (١/ ٣٢٨) (٢/ ٩٢، ٤٠٥) (٣/ ١١٧) (٤/ ١٠٠، ١٠٢)، شرح فصوص الحكم للقيصري (٥٢٤).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ٢٦٣).

وأما قلب الدليل فإن الآية تدلُّ على نقيض باطلهم من وجوه، ومنها:

١- قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ﴾ يستلزم قاضياً آمِراً ومقضيّاً عليه مأموراً، وهذا تعدد مناقضٌ لمذهبهم في الوحدة.

٢- قوله تعالى: ﴿رَبُّكَ﴾ فيه إثباتٌ للربِّ، وإثبات للمربوب المخاطب بكاف الخطاب، وهذا تعدد يقال فيه كالسابق.

٣- قوله : ﴿تَعْبُدُوٓا۟﴾ فيه إثبات عابدٍ ومعبود، وهو تعدد كسابقه، فعادت هذه الآية دالة على نقيض قولهم[(١)].

الدليل السادس: ومما استدلوا به قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ﴾ [الفتح: ١٠].

قالوا: دلت الآية على أن الرسول ﷺ هو الله، مما دل على أن وجودهما واحد[(٢)].

قلب الدليل السادس:

الجواب عن هذا الدليل على مرتبتين:

أولاً: بيان المعنى الصحيح للآية، وبطلان ما فسرها به الاتحادية.

فهذه الآية أنزلت في بيعة الرضوان بالحديبية، حين بايع الصحابة رسول الله ﷺ على أن لا يفروا عند لقاء العدو ولا يولوهم الأدبار، يقول تعالى: ﴿إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ﴾ [الفتح: ١٠] أي إنهم ببيعتهم إياك إنما يبايعون الله

---

(١) انظر في الكلام على هذه الآية ورد استدلالهم بها: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ١٢٤، ٢٦٣)، تنبيه الغبي للبقاعي (١١٢مع الحاشية)، الرد على القائلين بوحدة الوجود لعلي قاري (٣٣-٣٤)، نعمة الذريعة في نصرة الشريعة (٤٩).

(٢) انظر: الفتوحات المكية (٤/ ٤٤، ٢٥٥، ٤٤٩)، مصباح الأنس بين المعقول والمشهود للفناري (٢٣٤).

لأن الله ضمن لهم الجنة بوفائهم له بذلك.

وإنما قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ﴾ [الفتح: ١٠] لأن محمداً ﷺ هو رسول الله، آمرٌ بما أمرَ به الله، ناهٍ عما نهى عنه الله، فمن بايعه فقد بايع الله، كما أن من أطاعه فقد أطاع الله[١].

فهذه الآية من مثل قوله تعالى: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠]، ومن مثل قوله ﷺ: «من أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ وَمَنْ عَصَانِي فَقَدْ عَصَى اللهَ، وَمَنْ أَطَاعَ أَمِيرِي فَقَدْ أَطَاعَنِي وَمَنْ عَصَى أَمِيرِي فَقَدْ عَصَانِي»[٢].

ولا يفهم عاقل من هذا الحديث أن ذات الأمير ووجوده هو عين ذات النبي ﷺ ووجوده، وكذلك القول في الآية، وبهذا يتبين بطلان تفسير الاتحادية لآية الفتح، ومخالفتهم للمعقول والمنقول في تفسيرها، بل إنهم بتفسيرهم هذا وإلحادهم قد سلبوا رسول الله ﷺ خصوصيته، وجعلوه مثل غيره «وذلك أنه لو كان المراد به كون الله فاعلاً لفعلك لكان هذا قدراً مشتركاً بينه وبين سائر الخلق، وكان من بايع أبا جهل فقد بايع الله، ومن بايع مسيلمة الكذاب فقد بايع الله، ومن بايع قادة الأحزاب فقد بايع الله، وعلى هذا التقدير فالمبايع هو الله أيضاً، فيكون اللهُ قد بايع اللهَ؛ إذ الله خالق لهذا ولهذا، وكذلك اذا قيل بمذهب أهل الحلول والوحدة والاتحاد فانه عام عندهم في هذا وهذا فيكون الله قد بايع الله»[٣].

وبهذا يتبين بطلان استدلالهم بالآية.

---

(١) انظر: جامع البيان للطبري (٢٢/ ٢٠٩)، تفسير القرطبي (١٦/ ٢٦٧)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢٧/ ٤٢٥)، تفسير ابن كثير (٧/ ٣٩٢).

(٢) أخرجه البخاري (٦/ ٢٦١١) ح (٦٧١٨)، ومسلم (٣/ ١٤٦٦) ح (١٨٣٥).

(٣) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ٣٣٣)، وانظر: الجواب الصحيح (٣/ ٣٣٨، ٣٤٣) (٤/ ٢٦٥-٢٦٦)، الرد على البكري (١/ ١٨٠-١٩٧).

ثانياً: قلب الآية عليهم.

فالآية دالة على نقيض قولهم من وجوه، إذ إن فيها إثبات مبايِع ومُبايَع وبيعةٍ، وفيها إثبات يد لله، وأيد للمخلوقين، وكل هذا تفريق وتعدد في الوجود مناقض لمذهب أهل الوحدة.

ثانياً: أدلتهم من السنة النبوية.

الدليل الأول:

استدل الاتحادية بحديث أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ اللهَ قَالَ: مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالْحَرْبِ، وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ، وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَيَدَهُ التِي يَبْطِشُ بِهَا، وَرِجْلَهُ التِي يَمْشِي بِهَا، وَإِنْ سَأَلَنِي لأُعْطِيَنَّهُ، وَلَئِنِ اسْتَعَاذَنِي لأُعِيذَنَّهُ، وَمَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ تَرَدُّدِي عَنْ نَفْسِ الْمُؤْمِنِ: يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَأَنَا أَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ»[(١)].

وذكروا في وجه الاستدلال: أن العبد مكوَّن من قوى وأعضاء، فأخبر الله - تعالى الله عن قولهم - أنه عين قوى العبد، وذلك بقوله: «كُنْتُ سَمْعَهُ الذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الذِي يُبْصِرُ بِهِ»، وأخبر أنه عين أعضاء العبد، وذلك بقوله: «وَيَدَهُ التِي يَبْطِشُ بِهَا، وَرِجْلَهُ التِي يَمْشِي بِهَا»، فصار الحديث دالًّا على أن الله هو عين العبد، وهذا هو القول بوحدة الوجود[(٢)].

قال ابن عربي: «وقد قال عن نفسه إنه عين قوى عبده في قوله: «كنت

(١) رواه البخاري (٥/ ٢٣٨٤) ح (٦١٣٧).

(٢) انظر: الفتوحات المكية (٢/ ٣٢٢)، شرح فصوص الحكم للقيصري (٧١٦، ٧٣٢، ٧٣٣، ٧٣٩، ٨٧٤، ٩١٥، ١٠٨٨)، وانظر: تنبيه الغبي للبقاعي: (٨٠).

سمعه»، وهو قوة من قوى العبد، «وبصره» وهو قوة من قوى العبد، «ولسانه»، وهو عضو من أعضاء العبد «ورجله ويده» فما اقتصر في التعريف على القوى فحسب حتى ذكر الأعضاء، وليس العبد بغيرٍ لهذه الأعضاء والقوى، فعين مسمى العبد هو الحق»[١].

قلب الدليل الأول:

الجواب عن استدلالهم على مقامين:

الأول: بيان المعنى الحق للحديث، وبه يبطل استدلالهم.

فهذا الحديث هو أصح حديث في أولياء الله، وأشرف حديث في فضلهم، ومعناه أن العبد إذا أخلص عمله لله، وكملت محبته لمولاه، وتقرب إليه بالنوافل بعد الفرائض، صارت أفعاله كلها في طاعته ومرضاته، وبقي إدراكه لله وبالله، وعمله لله وبالله، لا يحب إلا ما أحبه الله، ولا يكره إلا ما كرهه الله، فما يسمعه مما يحبه الحق أحبه، وما يسمعه مما يبغضه الحق أبغضه، وما يراه مما يحبه الحق أحبه، وما يراه مما يبغضه الحق أبغضه، فصار إحساس العبد وفعله يقع بالله.

فهذا اتحاد بين مراد الله ومراد الولي، وليس اتِّحاداً بين ذات الله وذات الولي «فوليُّ الله فيه من الموافقة لله ما يتحد به المحبوب والمكروه، والمأمور والمنهي ونحو ذلك، فيبقى محبوب الحق محبوبه، ومكروه الحق مكروهه، ومأمور الحق مأموره، ووليُّ الحق وليه، وعدو الحق عدوه»[٢].

ومثل هذا الاتحاد في المحبوب والمُراد قد يقع بين المخلوقين، فتحصل بينهم محبة كبيرة حتى يتألم أحدهما من تألم الآخر ويلتذ بلذته، ولا

(١) فصوص الحكم لابن عربي-ت: د نواف الجراح (١٢٦).
(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ٣٤٧).

يعني ذلك أن ذات أحدهما هي عين ذات الآخر، ولا أنها حلت به، فإذا عُقِل ذلك بين المخلوقَيْن ولم تكن ذات أحدهما عين ذات الآخر، فالعبد إذا كان موافقاً لله فيما يحبه ويبغضه لم يدل ذلك على اتحاد الذاتين من باب أولى.

فليس معنى «كنت سمعه...» أن تكون ذات الباري هي نفس الحدقة والشحمة والعصب والقدم، تعالى الله وتقدس، وإنما المراد أن يكون الله هو المقصود بهذه الاعضاء والقوى.

وهذا الحديث يوضح معناه رواية أخرى في غير الصحيح، وفيها قوله ﷺ: «فبي يسمع وبي يبصر وبي يبطش وبي يمشي»[1]، وهي مبينة لمعنى قوله: «كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به..» فهو إن سمع سمع بالله وإن أبصر أبصر به وإن بطش بطش به وإن مشى مشى به، فهذه الباء في قوله «بي يسمع..» هي باء الإعانة، أو باء المصاحبة، والتي هي بمعنى معية الله الخاصة لأولياءه، والمقتضية التوفيق والإعانة والحفظ «فعبَّر

(١) لم أجد هذه الرواية بعد البحث، وقد أشار إليها جمع من الأئمة، وذكروا أنها رواية في غير الصحيح، من دون أن يعزوها لشيء من الكتب، ومنهم: الحكيم الترمذي في نوادر الأصول (١/ ٢٦٥) (٣/ ٨١)، وابن تيمية، في مجموع الفتاوى (٣/ ٤١٧)، (١٠/ ٧، ٣٤١، ٣٩٠) (١١/ ١٦٠)، الفتاوى الكبرى (٢/ ٣٠٤، ٣٤٣)، درء التعارض (٢/ ١٣٢)، الجواب الصحيح (٣/ ١٧٠)، الرد على البكري (١/ ٢١٦)، ومواضع أخرى كثيرة والغالب أن يدمجها مع رواية البخاري، وكذا ابن القيم، كما في: روضة المحبين (٤١٠)، ومدارج السالكين (١/ ٤٦٧، ٤٨٢) وحكم بصحتها، وابن رجب كما في: كلمة الإخلاص (٣٤-٣٥) وقال قبلها: «وقد قيل: إن في بعض الروايات: فبي يسمع..»، وابن حجر كما في فتح الباري (١١/ ٣٤٤)، وابن كثير، كما في تفسيره-ط دار الفكر (٢/ ٥٨٠)، والقاري في مرقاة المفاتيح (٥/ ٢٠٠)، وأما الذهبي فيقول: «قلت: لم أجد هذه اللفظة: «فبي يسمع وبي يبصر» تاريخ الإسلام (٥١/ ٣٦٣).

عن هذه المصاحبة التي حصلت بالتقرب اليه بمحابه بألطف عبارة وأحسنها تدل على تأكد المصاحبة ولزومها، حتى صار له بمنزلة سمعه وبصره ويده ورجله. . .ومثل هذا سائغ في الاستعمال أن ينزل إلى منزلة من يصاحبه ويقارنه حتى يقول المحب للمحبوب: أنت روحي وسمعي وبصري، وفي ذلك معنيان:

أحدهما: أنه صار منه بمنزلة روحه وقلبه وسمعه وبصره.

والثاني: أن محبته وذكره لما استولى على قلبه وروحه صار معه وجليسه، كما في الحديث: «يقول الله تعالى: أنا جليس من ذكرني»[(١)]، وفي الحديث الآخر: «أنا مع عبدي ما ذكرني وتحركت بي شفتاه»[(٢)] وفي الحديث: «فإذا أحببت عبدي كنت له سمعاً وبصراً ويداً ومؤيّداً»[(٣)][(٤)].

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه (١/ ١٠٨) رقم (١٢٢٤)، والبيهقي في شعب الإيمان (١/ ٤٥١)، وأبو نعيم في الحلية (٦/ ٤٢) عن كعب الأحبار قال: قال موسى عليه السلام: (يا رب، أقريب أنت فأناجيك، أم بعيد فأناديك؟ قال: يا موسى، أنا جليس من ذكرني..)، وضعفه البيروتي في أسنى المطالب (٩٢)، وانظر: المقاصد الحسنة (١٦٧)، كشف الخفاء (١/ ٢٣٢).

(٢) أخرجه ابن ماجه (٢/ ١٢٤٦)ح (٣٧٩٢)، وأحمد (٢/ ٥٤٠) ح (١٠٩٨٩) وابن حبان في صحيحه (٣/ ٩٧) ح (٨١٥)، من حديث أبي هريرة مرفوعاً والحاكم في مستدركه (١/ ٦٧٣) ح (١٨٢٤) من حديث أبي الدرداء - مرفوعاً، وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وأخرجه البخاري معلقاً في صحيحه بصيغة الجزم من حديث أبي هريرة مرفوعا (٦/ ٢٧٣٦)، والحديث صححه المزي كما في تهذيب الكمال (٣٥/ ٢٩٢)، وانظر: تهذيب التهذيب (١٢/ ٤٧٥).

(٣) أخرجه أبو نعيم في الحلية (٨/ ٣١٩)، وابن عساكر في تاريخ مدينة دمشق (٧/ ٩٥)، وضعفه ابن الجوزي كما في العلل المتناهية (١/ ٤٤-٤٥).

(٤) عدة الصابرين لابن القيم (٣٦).

وبهذا البيان بطل استدلالهم بهذا الدليل[١].

وأما قلب الدليل، فإن هذا الحديث بعينه مبطل لقول أهل الوحدة من وجوه كثيرة، ذكر ابن القيم رحمه الله أنها قرابة الثلاثين وجهاً[٢]، وذكر شيخ الإسلام رحمه الله بعض هذه الوجوه، ومنها:

١- أن الله أثبت وجود نفسه بهذا الحديث، وأثبت وجود وليِّه، وأثبت وجود المعادي لوليه، وهؤلاء ثلاثة، فتعدد الوجود، وناقض ذلك القول بوحدة الوجود.

٢- أن وحدة الوجود عند أصحابها ثابتة أزلاً وأبداً، بينما الحكم في هذا الحديث«كنت سمعه...» لا يثبت إلا بعد ما علق به من شرط، أي بعد التقرب بالنوافل بعد الفرائض، فناقض ذلك قولهم.

٣- أنهم يقولون: إن وجود الله هو عين وجود سائر الموجودات، وليس خاصّاً بشخص معين، بينما الحكم في هذ الحديث خاص بمن تقرب لله، كما أن الحديث لم يذكر سوى الأمور الأربعة: «سمعه وبصره ويده ورجله»، وعندهم أن ذلك شامل لجميع الأعضاء والقوى، كفخذه وبطنه... إلخ، فناقض الحديث قولهم من وجه ثالث.

٤- قوله في الحديث: «وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ٣٧٣-٣٧٤، ٣٩٠-٣٩١) (٨/ ٣٣٨-٣٣٩) (١٠/ ٥٨-٥٩، ٣٤١) (١١/ ٧٥-٧٦)، الجواب الصحيح (٣/ ٣٣٥-٣٣٧)، الرد على البكري (١/ ٢١٦-٢١٨)، الجواب الكافي لابن القيم (١٣٠-١٣٢)، روضة المحبين (٤١٠-٤١١)، عدة الصابرين (٣٥-٣٦)، مدارج السالكين (٣/ ٢٧٠، ٣١٨-٣١٩)، تفسير ابن كثير (٤/ ٥٩٠)، جامع العلوم والحكم لابن رجب (١/ ٣٥٦-٣٦٦)، كلمة الإخلاص له (٣٤-٣٥)، فتح الباري لابن حجر (١١/ ٣٤٣-٣٤٥)، نعمة الذريعة في نصرة الشريعة للحلبي (٨٠).

(٢) عدة الصابرين (٣٦).

عَلَيْهِ» فأثبت عبداً متقرِّباً، ومعبوداً متقرَّباً إليه، وهذا تعدد وجود مناقض لقولهم.

٥- قوله: «وَإِنْ سَأَلَنِي لأُعْطِيَنَّهُ، وَلَئِنِ اسْتَعَاذَنِي لأُعِيذَنَّهُ،» فيه إثبات عبدٍ سائلٍ مستعيذ، وربٍ معطٍ معيذ، وهذا مناقض لقولهم كما سبق(١).

الدليل الثاني:

كما استدلوا بحديث أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: «قَالَ أُنَاسٌ: يَا رَسُولَ اللهِ ، هَلْ نَرَى رَبَّنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟ فَقَالَ: هَلْ تُضَارُّونَ فِي الشَّمْسِ لَيْسَ دُونَهَا سَحَابٌ؟ قَالُوا: لا يَا رَسُولَ اللهِ . قَالَ: هَلْ تُضَارُّونَ فِي الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ لَيْسَ دُونَهُ سَحَابٌ؟ قَالُوا: لا يَا رَسُولَ اللهِ . قَالَ: فَإِنَّكُمْ تَرَوْنَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ، يَجْمَعُ اللهُ النَّاسَ، فَيَقُولُ: مَنْ كَانَ يَعْبُدُ شَيْئًا فَلْيَتَّبِعْهُ. فَيَتْبَعُ مَنْ كَانَ يَعبد الشَّمْسَ الشمس، وَيَتْبَعُ مَنْ كَانَ يَعبد الْقَمَرَ القمرَ، وَيَتْبَعُ مَنْ كَانَ يَعبد الطَّوَاغِيتَ الطواغيت، وَتَبْقَى هَذِهِ الأُمَّةُ فِيهَا مُنَافِقُوهَا، فَيَأْتِيهِم اللهُ فِي غَيْرِ الصُّورَةِ التِي يَعْرِفُونَ، فَيَقُولُ: أَنَا رَبُّكُمْ. فَيَقُولُونَ: نَعُوذُ بِاللهِ مِنْكَ، هَذَا مَكَانُنَا حَتَّى يَأْتِيَنَا رَبُّنَا، فَإِذَا أَتَانَا رَبُّنَا عَرَفْنَاهُ. فَيَأْتِيهِم اللهُ فِي الصُّورَةِ التِي يَعْرِفُونَ، فَيَقُولُ: أَنَا رَبُّكُمْ. فَيَقُولُونَ: أَنْتَ رَبُّنَا، فَيَتْبَعُونَهُ»(٢).

قالوا: دلَّ هذا الحديث على أنه سبحانه يلتبس ويظهر في صور المخلوقات، ما يُعرف منها وما يُنكر، وأنه يُرَى - سبحانه - في كل صورة، فالوجود في هذه الصورة التي نراها هو وجوده تعالى، فهو عين كل صورة(٣).

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ٢٢٥، ٣٤١، ٣٧١-٣٧٢) (٥/ ٢٤١)، (١٧/ ١٣٣-١٣٤)، الجواب الصحيح (٣/ ٣٣٥-٣٣٦)، الرد على البكري (١/ ٢١٨)، تاريخ الإسلام للذهبي (٥١/ ٣٦٢-٣٦٣).

(٢) رواه البخاري (١/ ٢٧٧) ح (٧٧٣)، ومسلم (١/ ١٤٥-١٤٦) ح (١٨٢).

(٣) انظر: فصوص الحكم - ت: أبو العلاء عفيفي (١٨٤)، تنبيه الغبي (٨١، ١٠٦، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١٣).

كما يدَّعون أن الله يتجلى لكل أحدٍ بحسب معتقده، فالقاصِرُ المُقَيِّدُ لا يعرفه إلا إذا تجلى له في صورة مُعْتَقَده، وأما العارف فإنه يعرف الله في كل الصور، لاعتقاده أن الرب عين كل شيء(١).

قلب الدليل الثاني:

يجاب عن استدلالهم بهذا الحديث بأنه ينقلب عليهم من وجوه كثيرة، ومنها:

١- أن التجلي الواقع في هذا الحديث مختص بالآخرة، ذلك أن هذا الحديث وقع جواباً لمن سأل النبيَّ ﷺ من الصحابة: «هَلْ نَرَى رَبَّنَا يَوْمَ القِيَامَةِ؟ فَقَالَ ﷺ: هَلْ تُضَارُّونَ فِي الشَّمْسِ لَيْسَ دُونَهَا سَحَابٌ؟ قَالُوا: لا يَا رَسُولَ اللهِ. قَالَ: هَلْ تُضَارُّونَ فِي القَمَرِ لَيْلَةَ البَدْرِ لَيْسَ دُونَهُ سَحَابٌ؟ قَالُوا: لا يَا رَسُولَ اللهِ. قَالَ: فَإِنَّكُمْ تَرَوْنَهُ يَوْمَ القِيَامَةِ كَذَلِكَ».

فعُلِم أن هذه الرؤية مختصة بيوم القيامة، وأن الدنيا لا تقع فيها مثل هذه الرؤية، كما هو إجماعٌ من الصحابة والتابعين على ذلك(٢)، وهذا مناقض لما يقوله أهل الاتحاد من أن هذا التجلي يقع في الدنيا والآخرة على حدٍّ سواء(٣).

٢- قول النبي ﷺ لهم: «هَلْ تُضَارُّونَ فِي الشَّمْسِ لَيْسَ دُونَهَا سَحَابٌ؟ قَالُوا: لا يَا رَسُولَ اللهِ. قَالَ: هَلْ تُضَارُّونَ فِي القَمَرِ لَيْلَةَ البَدْرِ لَيْسَ دُونَهُ سَحَابٌ؟ قَالُوا: لا يَا رَسُولَ اللهِ. قَالَ: فَإِنَّكُمْ تَرَوْنَهُ يَوْمَ القِيَامَةِ كَذَلِكَ».

---

(١) انظر: رسالة الألواح لابن سبعين (١٩٢) بواسطة رسالة: عقيدة الصوفية، بغية المرتاد لابن تيمية (٤٤٤).

(٢) بغية المرتاد (٤٦٦).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ٣٤٢)، بغية المرتاد (٤٦٦-٥٢٨).

فلو كان الأمر على ما يراه الاتحادية من أنه سبحانه يتجلى في صور المخلوقات كلها لما قال لهم ذلك، بل يقول لهم: إنكم ترون ربكم في نفس الشمس والقمر، بل وفي الأرض والسماء وكل شيء، وذلك أن هؤلاء الاتحادية لا يفرقون في هذا التجلي بين داري الدنيا والآخرة، وإنما قد يفرقون بأمور أخرى كتجرد النفس وزيادة المعرفة ونحو ذلك، فعاد الحديث عليهم مرة أخرى[(١)].

٣- أنه جاء في بعض شواهد هذا الحديث: «ترون ربكم..لا تُضَامُون في رؤيته»[(٢)]، وهو مأخوذ من الضَّيم ومعناه: لا تُظلمون فيه برؤية بعضكم دون بعض، وفي رواية: «لا تُضامُّون في رؤيته»[(٣)] أي: لا تجتمعون ولا ينضم بعضكم إلى بعض لرؤيته، وفي بعض شواهده: «لا تُضارُّون في رؤيته»[(٤)]، أي: لا تضرون أحداً ولا يضركم بمنازعة ولا مجادلة ولا مضايقة ومزاحمة، كما روي: «لا تَضامُّون»، أي: لا ينضم بعضكم إلى بعض كما جرت عادة الناس بالازدحام عند رؤية الشيء الخفي كالهلال ونحوه[(٥)].

وكل هذه المعاني مناقضة لقول الاتحادية، حيث قالوا بظهور الباري سبحانة في كل الصور، حتى في أدقِّ الصور وأصغرها، مما يلحق الناظرين فيه الكثير من الضرر والضيم، برؤية البعض لها دون البعض،

---

(١) انظر: بغية المرتاد (٥٢٨-٥٢٩).

(٢) وذلك في حديث جرير بن عبد الله المخرج في الصحيحين، واللفظ عند البخاري (٤/ ١٨٣٦)، ح (٤٥٧٠).

(٣) وهو في بعض روايات حديث جرير السابق: البخاري (١/ ٢٠٣)، ح (٥٢٩)، ومسلم (١/ ٤٣٩) ح (٦٣٣).

(٤) كما في حديث أبي سعيد الخدري عند البخاري (٦/ ٢٧٠٦) ح (٧٠٠١)، وحديث أبي هريرة عند مسلم (٤/ ٢٢٧٩) ح (٢٩٦٨).

(٥) انظر: بغية المرتاد (٥٣٠)، فتح الباري (٢/ ٣٣) (١١/ ٤٤٥-٤٤٦) (١٣/ ٤٢٧).

ومن التزاحم والتضامّ في رؤية دقيق هذه الأشياء، كالنجوم البعيدة، والهلال، ونحوها[(١)].

٤- أن الصوفية يرون أن الرب يتجلّى لكل أحد بحسب معتقده، فالمُقَيِّد القاصِر لا يراه إلا في صورة مُعتَقده، بينما العارف المطلق فهو يراه في كل صورة، وعليه فإن الذين أنكروا الصورة الأولى في هذا الحديث من القاصرين عند الصوفية وليسوا من الكاملين، وهذا مناقض لما دل عليه هذا الحديث نفسه من أن هؤلاء هم الأنبياء والرسل، وهم خيرة الخلق وأفضلهم وأكمل العارفين باعتراف الصوفية، وهؤلاء قَد حمدهم الله لإنكارهم الصورة الأولى؛ فإنه امتحنهم بذلك حتى لا يتبعوا غير الرب الذي عبدوه، فناقض ذلك دعواهم أن العارف هو من يعرف الله في كل صورة وأن القاصر يعرفه في بعض الصور[(٢)].

٥- أن هذا الحديث فيه إثبات تعدد وجودٍ مناقضٍ لوحدة الوجود، ففيه إثبات سائل ومسؤول، وهم الصحابة والرسول ﷺ، وفيه إثبات راءٍ ومرئيٍّ، وفيه إثبات مُتَّبِعٍ ومُتَّبَع، وإثبات ربٍّ ومربوب، وفيه إثبات شمس وقمر وسحاب وغير ذلك، وكل واحد من ذلك له وجوده المستقل المغاير لوجود الآخر، مما ناقض قول أهل الوحدة المنكرين للتعدد والتغاير.

الدليل الثالث:

ومما استدلوا به حديث أبي هُرَيْرَةَ قال: قال رسول اللهِ ﷺ: «إِنَّ اللهَ عز وجل يقول يوم القِيَامَةِ: يا بن آدَمَ، مَرِضْتُ فلم تَعُدْنِي. قال: يا رَبِّ، كَيْفَ أَعُودُكَ وَأَنْتَ رَبُّ العَالَمِينَ؟! قال: أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ عَبْدِي فُلانًا مَرِضَ فلم

(١) انظر: بغية المرتاد (٥٣٠)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ١٣٠، ٢٤٠).
(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ٣٤٢)، تنبيه الغبي (٨١) مع حاشية الوكيل.

تَعُدْهُ، أَمَا عَلِمْتَ أَنَّكَ لو عُدْتَهُ لَوَجَدْتَنِي عِنْدَهُ. يا بن آدَمَ، اسْتَطْعَمْتُكَ فلم تُطْعِمْنِي. قال: يا رَبِّ، وَكَيْفَ أُطْعِمُكَ وَأَنْتَ رَبُّ العَالَمِينَ؟! قال: أَمَا عَلِمْتَ أَنَّهُ اسْتَطْعَمَكَ عَبْدِي فُلانٌ فلم تُطْعِمْهُ، أَمَا عَلِمْتَ أَنَّكَ لو أَطْعَمْتَهُ لَوَجَدْتَ ذلك عِنْدِي. يا بن آدَمَ، اسْتَسْقَيْتُكَ فلم تَسْقِنِي. قال: يا رَبِّ، كَيْفَ أَسْقِيكَ وَأَنْتَ رَبُّ العَالَمِينَ؟ قال: اسْتَسْقَاكَ عَبْدِي فُلانٌ فلم تَسْقِهِ، أَمَا إِنَّكَ لو سَقَيْتَهُ وَجَدْتَ ذلك عِنْدِي»(١).

قالوا: دلَّ هذا الحديث على أن صفات العبد هي صفاتٌ للرب، إذ إن الله جعل مرض العبد هو مرضه، وكذلك استطعامه واستسقاءه، مما دل على أن ذات الله ووجوده هي عين ذات العبد ووجوده، فعلم أن الوجود واحد(٢).

قلب الدليل الثالث:

الجواب عن هذا الدليل على مقامين:

أولاً: بيان المعنى الحق لهذا الحديث.

فيقال: إن هذا الحديث قد بين معناه نفس قائله، فقد ذكر الله تعالى في نفس هذا الحديث ما يفسر معناه ويزيل كل لَبس أوشبهةٍ قد تطرأ على سامعه، فقوله: «مَرِضْتُ فلم تَعُدْنِي» فسَّره بقوله: «أَمَا عَلِمْتَ أَنَّكَ لو عُدْتَهُ لَوَجَدْتَنِي عِنْدَهُ»، ولم يقل: لو عُدتَه لوجدتني إياه، وقوله: «اسْتَطْعَمْتُكَ فلم تُطْعِمْنِي» بينه بقوله: «أَمَا عَلِمْتَ أَنَّهُ اسْتَطْعَمَكَ عَبْدِي فُلانٌ فلم تُطْعِمْهُ، أَمَا عَلِمْتَ أَنَّكَ لو أَطْعَمْتَهُ لَوَجَدْتَ ذلك عِنْدِي»، ولم يقل: لو أطعمته لوجدتني أكلته، وقوله: «اسْتَسْقَيْتُكَ فلم تَسْقِنِي» فسره بقوله: «اسْتَسْقَاكَ عَبْدِي فُلانٌ فلم تَسْقِهِ، أَمَا إِنَّكَ لو سَقَيْتَهُ وَجَدْتَ ذلك عِنْدِي»، ولم يقل: لو سقيته لوجدتني

---

(١) رواه مسلم (٤/ ١٩٩٠) (ح٢٥٦٩).

(٢) انظر: مشكاة الأنوار للغزالي (٦٤)، شرح فصوص الحكم للقيصري (٣٨٩، ٥٤٦، ١٠٨٣)، مصباح الأنس للفناري (٢٣٤، ٥١٧).

قد شربته، فتبين بذلك أن المُراد من هذا الحديث هو مَرضُ العبدِ واستطعامه واستسقاؤه.

وبهذا يعلم أن هذا الحديث بتمامه على حقيقته وظاهره، فلا يحتاج إلى تأويل يصرفه عن الظاهر، ولكن ليس ظاهره أن الله نفسه يمرض، ومن زعم ذلك فقد كذب على الحديث، بل ظاهره أن الذي مرض هو العبد، «فنفس ألفاظ الحديث نصوصٌ في أن اللهَ نفسَه لا يمرض، وإنما الذي مرض عبده المؤمن، ومثل هذا لا يقال: ظاهره أن الله يمرض؛ فيحتاج إلى تأويل، لأن اللفظ إذا قُرِن به ما يبين معناه كان ذلك هو ظاهره، كاللفظ العام إذا قُرِنَ به استثناء أو غاية أو صفة، كقوله: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [العَنكبوت: ١٤]... ونحو ذلك، فإن الناس متفقون على أنه حينئذ ليس ظاهره ألفاً كاملة»[(١)].

وسبب هذا التعبير والله أعلم أن العبد لما أطاع الله، وصار موافقاً لمولاه فيما يحبه ويرضاه، وفيما يأمره به وينهاه، أضاف سبحانه وتعالى المرض إليه، والمراد العبد؛ تشريفاً للعبد وتقريباً له، ولأن المُحِب والمحبوب كالشيء الواحد من حيث المُراد، وذلك أن أحدهما يرضى بما يرضاه الآخر، ويبغض ما يبغضه الآخر، وهذا من جنس ما تقدم من قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ﴾ [الفَتح: ١٠]، «والإنسان قد تكون عنده محبة وتعظيم لأمير أو عالم أو مكان بحيث يغلب على قلبه ويكثر من ذكره وموافقته في أقواله وأعماله، فيُقال: إن أحدهما الآخر، كما

---

(١) درء التعارض (٥/ ٢٣٥-٢٣٦)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ٣٩١-٣٩٣، ٤٦٢)، (٣/ ٤٤)، (٦/ ٢٨)، (١١/ ٧٦-٧٧)، (٢٠/ ٤٣٣-٤٣٤)، درء التعارض (١/ ١٤٩-١٥٠)، الجواب الصحيح (٣/ ٣٤٣، ٣٩٢-٣٩٣)، الرد على البكري (١/ ٢١٣-٢١٥، ٥٩٤).

يقال: أبو يوسف أبو حنيفة»[1].

وهذه طريقة معتادة في الخطاب، عربيِّهِ وعجميِّهِ، وذلك أن يخبر السَّيِّدُ عن نفسه، ويريد عبدَه إكراماً له وتعظيماً[2].

كما أن الله تعالى أضاف ذلك إلى نفسه للترغيب والحث على عيادة المريض من عباده، وإطعام الطعام، فهو كقوله تعالى: ﴿مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقْرِضُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَٰعِفَهُۥ لَهُۥٓ أَضْعَافًا كَثِيرَةً﴾ [البَقَرَة: ٢٤٥][3].

وببيان معنى هذا الحديث يتبين بطلان ما فسره به الاتحادية من أن المراد به مرض نفس الرب، وأن صفات الرب هي صفات العبد، بل إن المتأمل لاستدلالهم بالحديث على مذهبهم، ليتبين له شناعة ما ذهب إليه القوم وما التزموه تبعاً لمذهبهم، حيث إنهم قد جعلوا الرب نفسه يأكل ويشرب ويمرض، وهذا فيه غاية التنقص لله، والنفي لكماله وغناه، سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً.

ثانياً: قلب الدليل.

وذلك أن هذا الدليل مناقض لمذهب الاتحادية من وجوه، ومنها:

١- أن هذا الحديث بين أن الذي مرض هو العبد، فإنه فسر قوله: «مَرِضْتُ فلم تَعُدْنِي» بقوله: «أَمَا عَلِمْتَ أَنَّكَ لو عُدْتَهُ لَوَجَدْتَنِي عِنْدَهُ»، وفسر قوله: «اسْتَطْعَمْتُكَ فلم تُطْعِمْنِي» بقوله: «أَمَا عَلِمْتَ أَنَّهُ اسْتَطْعَمَكَ

---

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢٨/٦)، وانظر: شرح النووي على صحيح مسلم ج١٦/ص١٢٦، كشف المشكل (٣/ ٥٧٧-٥٧٨)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ٤٦٢)، الجواب الصحيح (٣/ ٣٤٣، ٣٩٣)، فيض القدير (٢/ ٣١٣)، التيسير بشرح الجامع الصغير (١/ ٢٧٧)، أقاويل الثقات (١٨٥).

(٢) انظر: مشكل الحديث وبيانه (١٥١).

(٣) انظر: القواعد المثلى لابن عثيمين (١٣٥).

عَبْدِي فُلانٌ فلم تُطْعِمْهُ...»، ولو كان الرب هو نفس العبد لقال: (لو عُدتَه لوجدتني إياه، لو أطعمته لوجدتني أكلته)[1]، تعالى وتقدس ربنا، فهذا تفريق بين العبد والرب مناقضٌ لمذهب القوم.

٢- أن هذا الحديث فيه لومٌ من الله تعالى لعبده لتركه عيادة المريض، وإطعام المستطعم، وإسقاء المستسقي، وعلى مذهب أهل وحدة الوجود، فإن الله عندهم هو عين هذا العبد، وعين الطعام، فلا يستحق اللوم على ترك ذلك[2].

٣- أن هذا الحديث فيه إثباتٌ لربٍّ ومربوب (بقوله: وَأَنْتَ رَبُّ العَالَمِينَ)، وفيه إثبات لعبدٍ ومعبود، وفيه أيضاً إثباتٌ لشخصٍ مريضٍ، وآخر مستطعِمٍ، وآخر مستسقٍ، ورابعٌ معاتَبٌ على عدم العيادة والإطعام والإسقاء، كما فيه إثباتٌ لأكلٍ مطعوم، وشرابٍ مَسقِيٍّ، وكل ذلك تعدد وتغاير مناقض لمذهب أهل وحدة الوجود.

الدليل الرابع:

ومما استدلوا به ما رواه الحسن عن أبي هريرة ﷺ أن النبي ﷺ قال: «وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَوْ أَنَّكُمْ دَلَّيْتُمْ رَجُلاً بِحَبْلٍ إِلَى الأَرْضِ السُّفْلَى لَهَبَطَ عَلَى اللهِ، ثُمَّ قَرَأَ: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۝٣﴾ [الحديد: ٣]»[3].

قالوا: فدل هذا الحديث على أن الله موجود في كل مكان، أو حالٌّ في كل مكان.

---

(١) انظر: الرد على البكري (١/ ٢١٤)، أقاويل الثقات (١٨٥).

(٢) انظر: عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية (٥٦٧).

(٣) أخرجه الترمذي (٥/ ٤٠٤)، ح (٣٢٩٨)، وقال: (حَدِيثٌ غَرِيبٌ من هذا الْوَجْهِ)، وأحمد في المسند-ت الأرناؤوط (١٤/ ٤٢٣)، ح (٨٨٢٨)، من دون قوله: (على الله)، وضعفه محقق المسند.

قال شارح فصوص الحكم: «وجاء القلب المحمدي بقوله: «لو دليتم بحبل لهبط على الله»، فأخبر أن الله في باطن الأرض، كما أنه في باطن السماء»[1].

قلب الدليل الرابع:

والجواب على مقامين:

أولاً: أن هذا الحديث ضعيف، فهو من رواية الحسن عن أبي هريرة ﷺ، وهو منقطع، فإن الحسن لم يسمع من أبي هريرة، ولهذا قال الترمذي بعد روايته له: «هذا حديث غريب من هذا الوجه، قال: ويروى عن أيوب، ويونس بن عبيد، وعلي بن زيد، قالوا: لم يسمع الحسن من أبي هريرة».

ثانياً: على التنزل والتسليم بثبوته. فالكلام عليه من وجهين:

الأول: بيان المعنى الصحيح له، وإبطال ما فسره به الاتحادية.

فمعنى هذا الحديث على التسليم به يحمل على أحد وجهين:

١- أن المراد بقوله: (لهبط على الله) أي على علم الله وقدرته وسلطانه، وهذا ما صرح به الإمام الترمذي، حيث قال بعد روايته لهذا الحديث: «وفسر بعض أهل العلم هذا الحديث فقالوا: إنما هبط على علم الله، وقدرته، وسلطانه. وعلمُ الله وقدرتُه وسلطانُه في كل مكان، وهو على العرش كما وصف في كتابه».

٢- وفسره بعض أهل العلم بما محصله: أن المعنى أنه لو أدلي بحبل إلى أسفل الأرض فإنه سيخرج من الجهة الأخرى - ماراً بمركز الأرض -

---

(١) شرح فصوص الحكم للقيصري (٥٣٣)، وانظر: نفس المرجع: (١٨، ٩٩٣، ٩٩٥)، الفتوحات المكية (٣/ ١٣٦)، (٤/ ٣٩، ٢٦٤)، وانظر كذلك: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٥٧٣).

ثم يصعد إلى الفلك من تلك الناحية - وهي جهة العلو بالنسبة للجهة المقابلة من الأرض - فيصعد به إلى الله، ولفظ (الهبوط) إنما يطلق على نزول الحبل من الجهة الأولى حتى مركز الأرض، وأما اتجاهه من مركز الأرض إلى جهة الأرض الأخرى ثم إلى الفلك إنما هو صعود، وليس هبوطاً ولا إدلاءً، ولكن سمي هبوطاً باعتبار ما في أذهان المُخاطبين، حيث إنه في بداية اتجاهه منهم إلى مركز الأرض إنما كان هبوطاً.

وعموماً فهذا الحديث على فرض وقوع الإدلاء، ولكنه لا يقع، ولو هبط شيء إلى الأرض لوقف في المركز ولم يصعد إلى الجهة الثانية، فالجزاء والشرط في هذا الحديث مقدَّران لا محقَّقان.

وهذا المعنى موافق لما دلت عليه الأدلة من أن الله بكل شيء محيط، وأن قبضته أحاطت بالسماوات والأرض: ﴿وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَٱلسَّمَـٰوَٰتُ مَطْوِيَّـٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزُمَر: ٦٧]، وغير ذلك من الأدلة الدالة على إحاطته سبحانه بكل الجهات[١].

والثاني: أن الحديث - على فرض ثبوته - ينقلب على الاتحادية من وجوه، ومنها:

١- أن الحديث يدل على أن الله - تعالى وتقدس - ليس في الشخص المدلِي، ولا في الحبل، ولا في الدلو، ولا في غير ذلك، بل هو الغاية التي يصل إليها الحبل، أما على قولهم فهو في كل ذلك، بل هو كل ذلك[٢].

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٥٧١-٥٧٤)، بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٢١٩-٢٢٥).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٥٧٤).

٢ - أن في الحديث إثبات تعدد وتغير مناقض لمذهب أهل الوحدة، من إثبات حبل، ومُدلٍ، ومُدْلىً به، وما في أول الحديث من إثبات السماواتِ، والأرضينَ، والعَنان، والعرش، وغير ذلك.

الدليل الخامس:

كما استدلوا بحديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَصْدَقُ كَلِمَةٍ قَالَهَا الشَّاعِرُ كَلِمَةُ لَبِيدٍ: أَلا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلا اللهَ بَاطِلٌ»[1].

والكلام في وجه استدلالهم من الحديث والجواب عليه مقارب لما تقدم بيانه في الآية الأولى، وهي قوله سبحانه: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القَصَص: ٨٨][2]، ويمكن صياغة استدلالهم بهذا الحديث كما يلي:

١- دل الحديث على أن كل ما عدا الله فهو باطل.

٢- الباطل هو المعدوم، فإن الموجود لا يسمى باطلاً، بل هو حق، فكل موجود حق، وليس في الموجودات ما يطلق عليه: باطل.

٣- النتيجة: كل ما عدا الله معدوم، فلا موجود إلا الله.

٤- ويلزم منه أن ما نراه من الأشياء الموجوده هي عين الله وذاته[3].

قلب الدليل الخامس:

الجواب عن دليلهم هذا على مرتبتين: إبطالٌ وقلبٌ.

أما الإبطال: فهو ببيان معنى البيت، وإبطال المقدمة الثانية التي

---

(١) رواه البخاري (٣/ ١٣٩٥) (ح٣٦٢٨)، ومسلم (٤/ ١٧٦٨) (ح٢٢٥٦).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ٤٢٧).

(٣) انظر: الفتوحات المكية (٢/ ٣٣-٣٤) (٣/ ٣٧٨)، مصباح الأنس للفناري (٥٤١)، تفسير السلمي (٢/ ٢٢١)، وانظر كذلك: إيثار الحق على الخلق (٢٤٠، ٢٩٣).

ذكروها.فيقال: إن (الباطل) في البيت ضد الحق، والله تعالى هو الحق المبين، والحق له معنيان:

١ - الوجود الثابت، من قولهم: حقَّ الشيء، أي ثبت ووجب.
٢ - المقصود النافع، وهو كقول النبي ﷺ: «الوتر حق»[(١)].

والباطل كذلك له معنيان:

١- المعدوم.
٢- ما ليس بنافع، ومثاله قول الحق سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًاۚ﴾ [صٓ: ٢٧]، وما لا منفعة فيه فالأمر به باطل، وقصده وعمله باطل، إذ العمل به والقصد إليه والأمر به باطل.

ومثال ذلك ما يقال في صحيح الأعمال وباطلها، فقولنا عن عملٍ ما: إنه باطل، إما أن يراد به أنه معدوم، أي أنه غير موجود شرعاً، أو يقال: إنه موجودٌ (صورةً وظاهراً) لكنه لا ينتفع به صاحبه ولا يؤجر عليه، وعليه فإن الأشياء الموجودة وإن لم يطلق عليها (الباطل) بالمعنى الأول، إلا أنها قد يطلق عليها (الباطل) بالمعنى الثاني، فإن الباطل قد يكون موجوداً، وهذا هو ما دل عليه الكتاب والسنة والإجماع، كما قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ هُوَ ٱلْبَٰطِلُ﴾ [الحَج: ٦٢]، فإن الآلهة التي يدعونها موجودة، ومعنى كونها باطلةً أنه لا نفع في عبادتها ولا دعائها، ومثل قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱتَّبَعُوا۟ ٱلْبَٰطِلَ وَأَنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّبَعُوا۟ ٱلْحَقَّ مِن

---

(١) أخرجه أبو داود (٢/ ٦٢) ح (١٤١٩)، والنسائي في السنن الكبرى (١/ ٤٤١) ح (١٤٠٢)، وابن ماجه (١/ ٣٧٦) ح (١١٩٠)، وأحمد (٥/ ٣٥٧) ح (٢٣٠٦٩)، والحاكم في مستدركه (١/ ٤٤٤) ح (١١٢٨) وقال: صحيح الإسناد على شرط الشيخين، وابن حبان في صحيحه (٥/ ٢١) ح (١٧٣١)، وأشار ابن عبد البر إلى صحته، كما في التمهيد (١٣/ ٢٥٩)، وصححه العيني في عمدة القاري (٧/ ١١)، والألباني في صحيح الجامع الصغير، رقم (١٣١٠٣) وصحيح أبي داود (٥/ ١٦٤).

رَبِّهِمْ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ أَمْثَٰلَهُمْ ﴿٣﴾﴾ [محَمَّد: ٣]، أي إن الذين كفروا اتبعوا الباطل قولاً وعملاً، اعتقاداً واقتصاداً، خبراً وأمراً، مع أن هذا الباطل موجود لا معدوم، إلى غير ذلك من الأدلة الدالة على أن من الباطل ما هو موجود، ومن الباطل الموجود: الأعمال التي لا تنفع، والأخبار التي ليست بصدق، وما يندرج في هذين من المقاصد والعقائد، وبهذا تبطل المقدمة الثانية فيما استدل به الاتحادية من حصر معنى الباطل بالمعدوم، وأن الموجود لا يمكن أن يسمى باطلاً، وببطلانها يبطل استدلالهم.

كما أنه يقال: حتى لو حملنا البيت على المعنى الأول للباطل (المعدوم) فإنه لا يدل على ما استدل به أهل الوحدة، إذ يكون المعنى أن الوجود الحقيقي الذي لا يفتقر إلى وجود آخر، ولا يسبقه عدم، ولا يعقبه فناء هو وجود الله تعالى وحده، وكل ما عدا الله فهو معدوم بنفسه، أي إنه ليس له من نفسه وجودٌ ولا قيامٌ ولا حركة، بل كل ذلك من الله ومن خلق الله، فكل المخلوقات مفتقرة إلى باريها، لا غنى لها طرفة عين عنه، ولا يعني هذا أنها معدومة غير موجودة، بل المراد أنها موجودة، ولكن وجودها ليس من ذاتها، بل بإيجاد الله لها، ولو تخلى الله عنها فهي باطل، يكفي في عدمها وبطلانها نفس تخليه عنها، وكذلك فإن كل ما عدا الله باطل، أي: زائل وصائر إلى العدم، وهذا كما قال تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾﴾ [الرَّحمٰن: ٢٦].

وعلى هذا يكون معنى البيت شاملاً لمعنيي الباطل السالفي الذكر من غير دلالة على ما ذهب إليه أهل وحدة الوجود.

وأما قلب الدليل: فإن الحديث ينقلب عليهم، وذلك أن قوله: (ألا كل شيء ما خلا الله باطل): لفظ (الشيء) يعم كل موجود باتفاق، ولا يجوز أن يراد به المعدوم في هذا السياق، لأنه قد استثنى الله تعالى من هذا اللفظ (كل شيء)، وهذا استثناء متصل يدل على دخول المستثنى في المستثنى منه،

إذ لو لم يكن كذلك لكان التقدير: كل معدوم ما خلا الله باطل، ويلزم من هذا أن يكون الله معدوماً، وهذا أبطل الباطل، ولا يقول به الاتحادية ولا غيرهم ممن أقر بالله، بل لا يجوز قصر (كل شيء) على المعدومات باتفاق، بل إن المعدومات لا تدخل أصلاً في لفظ (كل شيء) كما سبق تقريره من مذهب أهل السنة وعامة العقلاء، كما أنه لو كان المعنى: (كل معدوم فهو باطل)، لكان هذا من باب تحصيل الحاصل، بل لفظ (العدم) أدلُّ على النفي من لفظ (الباطل) فكيف يبين الجليّ بالخفيّ.

وإذا تقرر ذلك كان هذا البيت فيه إثبات موجودات أخرى غير الله تعالى، وهذا مناقض لمذهب أهل وحدة الوجود[(١)].

هذه بعض أدلة القوم النقلية، وقد تبين مما سبق تهافتها وانقلابها على أصحابها، وبالنظر فيما تقدم نخلص إلى بعض الأصول العامة التي تضبط الرد على غالب ما يورده أهل الوحدة من الشبهات النقلية، وهذه الأصول هي:

١- أن غالب ما يوردونه من أدلة وشبه لا يخلو من إثبات تعدد في الوجود، إما بذكر عابد ومعبود، أو رب ومربوب.. إلخ، وهذا التعدد يناقض مذهب وحدة الوجود، وهذا النوع من الرد هو من باب القلب.

٢- أن غالب أدلتهم تذكر حكماً مختصّاً بقوم معينين، أو بصفات معينة، أو بزمن معين، أو بشرط معين، أو حال معينة، فيعلِّق النصُّ بهذه

(١) انظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (١/ ٣٤١)، (٤/ ٣١٥)، (٨/ ٣٣٦)، أحكام القرآن لابن العربي المالكي (٣/ ٨)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ٤١٥-٤٢٧) (٥/ ٥١٣-٥١٧) (٩/ ٣١٢، ٣٤٢-٣٤٣) (١١/ ٣٥٠-٣٥١)، الفتاوى الكبرى (١/ ٣٣٣)، الرد على الأخنائي (١/ ٢١٥-٢١٦)، فتح الباري لابن حجر (٧/ ١٥٣) (١١/ ٣٢٢).

الحال أو العين أو الزمن حكماً يزعمون أن هذا الحكم يدل على قولهم بالوحدة.

فيكون الرد عليهم بالنقض، وذلك ببيان أن قولهم بالوحدة عام في كل الأحوال والأعيان، فيكون تعليق النص له بحال معينة مناقضاً لأصل قولهم، إذ يلزم منه - بدلالة المخالفة - عدم انطباق ذلك الحكم على ما عدا تلك العين أو الحال أو الزمن، وهم يزعمون انطباق الحكم على كل الأحوال والأعيان والأزمان.

٣- ثم قد يكون في كثير من الأدلة أوجه مختصة في الرد والقلب، تعلم في كل دليل بحسبه.

ثالثاً: أدلتهم العقلية.

ذكر أصحاب وحدة الوجود لمقالتهم بعض الشبه العقلية، والأمثلة التقريبية، والتي حاولوا من خلالها الاستدلال لمعتقدهم، وأدلتهم العقلية - فيما وقفت عليه - ليست بالكثيرة مقارنة بالنقلية، إذ غالب ما يذكرونه من عقليات إنما هي من باب الأمثال لبيان وتصوير مذهبهم، لا من باب الحجج العقلية ولا الكلامية.

فمما استدلوا به من العقل ما يلي:

الدليل الأول: مثال المرآة والصور المتعددة.

وحاصله أن المرآة عينٌ واحدة، ولها ذاتٌ واحدة، ومع ذلك فإن الصور البادية فيها كثيرة متعددة بحسب ما ينعكس في تلك المرآة، واختلاف الصور لا يلزم منه تعدد تلك المرآة، بل هي واحدة.

فكذلك الذات الإلهية، هي واحدة، وتختلف الصور التي تظهر وتتجلى فيها، فتتجلى تلك الذات بجميع صور الموجودات، ولا يلزم من تعدد تلك المجالي والمظاهر وجود التعدد، بل الذات واحدة.

وكما أن الناظر في المرآة يعرف صورة نفسه الظاهرة في المرآة، وينكر صورة غيره، مع أن المرآة واحدة، فكذلك العباد، كل منهم يعبد ما يراه من صورة معتقده ومعبوده، وينكر ما عداها، مع أن الذات التي ظهرت فيها تلك الصور واحدة، فكل تلك الصور عندهم هي الله، ولم يُعبد في الكون إلا الله، فالعارف من عرف الله بكل المظاهر، والناقص من قيده بمظهر معين[١].

وقد ذكر ابن الفارض قريباً من هذا المعنى بقوله:

وشاهد إذا استجليت نفسك ما ترى ... بغير مراءٍ في المرآئي الصَّقيلةِ
أغيرك فيها لاح أم أنت ناظر ... إليك بها عند انعكاس الأشعةِ[٢]

قلب الدليل الأول:

يجاب عن هذا المثال بأن يقال: إن هذا مثال فاسد، فإن الناظر في المرآة لم تَحُلَّ ذاته في المرآة، فضلاً عن أن تكون المرآة هي عينه وذاته، بل قد رأى صورة ذاته بانعكاس أشعة الضوء المنطلقة من ذاته عبر تلك المرآة، ولذا فإنه لا يرى شيئاً في الظلام لعدم وجود تلك الأشعة، فعلى فرض صحة قولهم فإن المثال لا ينطبق عليه.

ثم إن هذا المثال ينقلب عليهم:

- فإن العين إذا ظهرت صورتها في المرآة، فإن تلك العين ليست هي المرآة، بل المرآة غير تلك العين وهي خارجة عنها، فهذا تعدد وغيرية منافيان لمذهب أهل الوحدة، إذ لا غير عندهم في الكون ولا سوى.
- كما أن قول ابن الفارض: «وشاهد إذا استجليت...» فيه إثباتُ مُخاطِبٍ

(١) انظر: شرح فصوص الحكم للقيصري (١٠٦٦-١٠٦٧)، تنبيه الغبي للبقاعي (١٠٦-١٠٧).
(٢) ديوان ابن الفارض (٥٨).

ومُخَاطَب، ومرآة، وكل هذه أعيان متعددة، وأغيار، ولو كان الوجود واحداً لما ثبت غير أصلاً[١].

الدليل الثاني: ومن أدلتهم العقلية: ما مثل به ابن عربي لبيان مقالته: مثال الجوهر الفرد.

فقد ذكر نظرية الجوهر الفرد عند الأشاعرة وغيرهم، وأنهم يقولون فيها: إن العالم كله متماثل الجواهر، فهو جوهرٌ واحد، وإنما يختلف بالأعراض.

فجعل قول الأشاعرة: (إن العالم جوهر واحد) دليلاً على قوله: إن عين الوجود واحدة.

وجعل قول الأشاعرة: (إن العالم يختلف بالأعراض) دليلاً على قولهم: إنما يختلف العالم ويتكثر بالصور والنسب حتى يتميز[٢].

قلب الدليل الثاني:

الكلام عن مسألة الجوهر الفرد يطول وليس هذا محله، إنما يقال هنا: إن هذه النظرية، على فرض التسليم بصحتها، مناقضة تمام المناقضة لنظرية وحدة الوجود.

فما نسبه للأشاعرة من قولهم: الجوهر واحد، لم يعنوا به أنه جوهر واحد بالعين، بل هم يزعمون أن العالم يتكون مما لا حصر له من الجواهر، ولكن هذه الجواهر متماثلة، وكل جوهر (أو ذرَّةٍ) يشبه الآخر، وباجتماع تلك الجواهر تتكون الأجسام، فهذا هو المراد بكون الجواهر واحدة، وبهذا يتبين أنهم يثبتون تعدد الجواهر وتغايرها بالذوات، وهذه

---

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/٣١٨-٣١٩).

(٢) انظر: شرح فصوص الحكم للقيصري (١٠٨٧-١٠٨٨).

مناقَضَةٌ لمذهب أهل وحدة الوجود(١).

كما أن الأعراض عند الأشاعرة وغيرهم ليست بمظاهر للجواهر كما يقوله الاتحاديون في الصور وأنها مظاهر للعين الواحدة، بل الأعراض مغايرة للجواهر، وإنما ذكر الأشاعرة أن العرض - كالحرارة والبرودة، والاجتماع والافتراق، واللون والطعم - لا يقوم إلا بالجسم المتكون من الجواهر، وقد يفارق العرَض المعين ذلك الجسم في زمن ويقترن به في زمنٍ آخر، وكل هذا مما يثبت التغاير بين الجوهر والعرض، وهذه مناقضة أخرى لمذهب الوحدة.

هذه بعض الأدلة التي استدل بها أصحاب وحدة الوجود، وببطلان أدلتهم وانقلابها يتبين بطلان مذهبهم، ولا شك أن بطلان مذهبهم وكفره ليس متوقفاً على تتبع شبههم وإبطالها، إذ إنه مناقض لبدائه العقول، وصرائح المنقول، ولمبادئ النَّظرِ والفِطَر، ومجرد تصور مذهبهم كافٍ لبيان فساده(٢)، ولكن كما قال شيخ الإسلام رحمه الله: «ولولا أن أصحاب هذا القول كثروا وظهروا وانتشروا، وهم عند كثير من الناس سادات الأنام، ومشايخ الإسلام، وأهل التوحيد والتحقيق، وأفضل أهل الطريق، حتى فضَّلوهم على الأنبياء والمرسلين وأكابر مشايخ الدين: لم يكن بنا حاجةٌ إلى بيان فساد هذه الأقوال، وإيضاح هذا الضلال، ولكن يعلم أن الضلال لا حد له، وأن العقول إذا فسدت لم يبق لضلالها حد معقول»(٣).



(١) المرجع السابق، وانظر: نعمة الذريعة للحلبي (١٦٩).
(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ١٣٨)، بغية المرتاد (٤٢٤ مع الحاشية).
(٣) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ٣٥٧).

المبحث الثاني

قلب الأدلة في مسألة حلول الحوادث.

وفيه توطئة، وثلاثة مطالب:

- ❖ المطلب الأول: بيان دليل حلول الحوادث عند المتكلمين.
- ❖ المطلب الثاني: أثر دليل حلول الحوادث على المتكلمين.
- ❖ المطلب الثالث: نقد دليل حلول الحوادث، وقلبُه.

❁ ❁ ❁

توطئة

لقد سلك المتكلمون عدة مسالك في إثباتهم لوجود الله وحدوث العالم، وذلك أنهم قد أنكروا فطرية المعرفة بالله أولاً، ثم ظنوا أن هذه المعرفة هي الغاية العظمى من إرسال الرسل ثانياً، ففسروا كلمة التوحيد بما هو داخل في معرفة الله وربوبيته، دون التفات إلى إفراد الله بعبادته وألوهيته، وظنوا أن الإتيان بتلك المعرفة وحدها كاف لتحقيق النجاة.

ولم يقف الأمر عند هذين الغلطين، بل إنهم قد أضافوا لذلك ضلالة ثالثة، وهي أنهم فارقوا الطرق الشرعية في تقرير تلك القضية، وسلكوا في إثباتهم لوجود الله مسالك بدعية عقلية، مبنية على مقدمات فلسفية أو كلامية فاسدة، أطالوا الكلام في تقريرها، وشقَّقوا المسائل في تحريرها، فلزم عنها عامة ما تضمنته تلك المذاهب من الضلال في توحيد الله، من نفيٍ للصفات أو بعضها، وتعطيل للخالق عن كماله، وغير ذلك، بل قد لزِم عنها ما يناقض أساس مقصودها من إثبات وجود الله، كما سيأتي تفصيله - إن شاء الله - .

والطرق التي ذكرها المتكلمون ترجع إلى طريقين أو ثلاثة، «ليس لهم غيرها»[1]، وهي:

١- «طريقة الأعراض، والاستدلال بها على حدوث الموصوف بها أو ببعضها كالحركة والسكون.

٢- وطريقة التركيب، والاستدلال بها على أن الموصوف بها ممكن أو محدث. فهاتان الطريقتان هي[2] جماع ما يذكر في هذا الباب.

٣- والثالثة: الاستدلال بالاختصاص على إمكان المختص أو حدوثه، قد يقال إنها طريقة أخرى، وقد تدخل في الأولى»[3].

قال شيخ الإسلام ﷺ: «فمن تأمل طرق المعتزلة ونحوهم - التي ردوا بها على أهل الدهر والفلاسفة ونحوهم فيما خالفوا فيه المسلمين - رآهم قد بنوا ما خالفوا فيه النصوص على أصول فاسدة في العقل، لا قطعوا بها عدو الدين، ولا أقاموا على موالاة السنة واتباع سبيل المؤمنين، كما فعلوه في دليل الأعراض، والتركيب، والاختصاص، وكذلك من ناظرهم من الكلابية وغيرهم فيما خالفوا فيه السنة من مسائل الصفات والقدر وغير ذلك»[4].

منزلة دليل الأعراض وحدوث الأجسام عند المتكلمين.

إذا تبين أن أدلة المتكلمين ترجع إلى الطرق الثلاثة السالفة الذكر، فإن أشهر هذه الطرق عند هؤلاء هي الطريقة الأولى، وهي طريقة الأعراض وحدوث الأجسام.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٢٧٨).

(٢) هكذا، ولعلها: (هما).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ١٤١)، وانظر: المرجع السابق (١/ ٣٠١، ٣٠٧) (٧/ ١٤١-١٤٣، ٢٨٣، ٢٩٠، ٣٥٠) (٩/ ٣٣٣)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٣٤٢-٣٤٤).

(٤) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٢٩٠).

فقد اتفقت عامة طوائف المتكلمين على استخدام هذا الدليل، واحتج به أئمة الطوائف الكلامية المشهورة، كالجهم إمام الجهمية[١]، والعلاف[٢] إمام المعتزلة، والأشعري إمام الأشعرية، والماتريدي[٣] إمام الماتريدية، وغيرهم من أئمة الطوائف[٤].

ولقد غلا هؤلاء المتكلمون في هذا الدليل، حيث زعموا أنه أصلُ أصولِ الدين، وأجلُّ أدلته، ولذا قرر عبد الجبار المعتزلي أن هذا الطريق هو «الدلالة المعتمدة» عند أصحابه لمعرفة الله وقدمه وحدوث العالم[٥]، وذكر الرازي أن «جمهور المتكلمين لا يعوِّلون إلا على هذا الطريق» في إثبات العلم بوجود الله[٦]، حتى ذكروا أن هذا الدليل إن لم يكن صحيحاً فقد انسدَّ الطريق لمعرفة حدوث العالم وإثبات الصانع، وأنه هو الذي خلق السماوات

---

(١) جهم بن صفوان الترمذي: أبو محرز، جهم بن صفوان الراسي، مولاهم، السمرقندي، أسُّ الضلالة والبدعة، ورأس الجهمية، قتله سلم بن أحوز سنة ١٢٨هـ (انظر سير أعلام النبلاء ٦/ ٢٦).

(٢) هو محمد بن الهذيل البصري، المعروف بالعلّاف، مولى عبد القيس، أحد رؤوس المعتزلة وشيوخهم، وصاحب المصنفات الكثيرة في مذهبهم، وهو من متقدمي المعتزلة وغلاتهم وحذاقهم وله شذوذات، توفي سنة ٢٢٦هـ، وقيل: ٢٣٥هـ، وقيل: غير ذلك.
انظر: تاريخ بغداد (٣/ ٣٦٦)، سير أعلام النبلاء (١٠/ ٥٤٢).

(٣) هو محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي، الفقيه الحنفي، الأصولي المفسر، من علماء الكلام، وصاحب المذهب الماتريدي المنسوب إليه في العقيدة والكلام، من تصانيفه: التوحيد، وتأويلات أهل السنة، وبيان أوهام المعتزلة، توفي بسمرقند سنة ٣٣٣هـ.
انظر: الفوائد البهية (١٩٥)، الجواهر المضية (٢/ ١٣٠).

(٤) سيأتي توثيق أقوال هؤلاء في الفقرة التالية (تاريخ دليل الأعراض).

(٥) شرح الأصول الخمسة (٩٥).

(٦) المطالب العالية للرازي (١/ ١١٧)، وانظر: شرح العقائد النسفية للتفتازاني (٧٨).

والأرض، وأنه يقيم الناس ويبعثهم يوم القيامة[١]، وإذا ما تكلم هؤلاء عن تقديم العقل على النقل عند التعارض، فإن أول ما يدخل في العقل عندهم هذا الدليل وما لزم عنه، وإذا ما زعموا أن النظر هو أول واجب على المكلف، فإنما يعنون بالنظر دليل الأعراض وحدوث الأجسام كذلك[٢].

بل إن بعضهم قد بلغ الغاية في الغلو، حيث قرروا أن صحة الإسلام موقوفة على العلم بهذا الدليل، فجعلوه أساس الإيمان، وزعموا أن من لم يعرف ربه بهذا الدليل لم يكن مؤمناً، وجعلوا إنكار الجوهر الفرد - إحدى نظريات هذا الدليل - من أقوال أهل الإلحاد[٣]، واشترطوا على من يدخل في الإسلام أن ينطق بهذا الدليل[٤]، والأعجب من ذلك قول من ألزم المصلي عند تكبيرة الإحرام «أن يذكر حدث العالم، وأدلته، وإثبات الأعراض، واستحالة عُرُوِّ الجواهر عنها، وإبطال حوادث لا أول لها، وأدلة العالم بالصانع»[٥]، فأي غلوٍّ أفظع من هذا الغلو، ومتى كان المسلمون يؤمرون عند إسلامهم أو عند إحرامهم بذكر أو تذكر هذه البدع والفلسفات.

---

(١) انظر: منهاج السنة النبوية (٢/ ٢٦٧)، بيان تلبيس الجهمية-ط: القاسم (١/ ٢٨٠)، وكذلك: كتاب التوحيد للماتريدي (٢٣١)، مقالة لأبي الخير البغدادي: في أن دليل يحيى النحوي على حدث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلاً، ضمن مجموع: (الأفلاطونية المحدثة عند العرب) د: بدوي (٢٤٥-٢٤٦).

(٢) سيأتي الكلام على مسألة تعارض العقل والنقل، ومسألة أول واجب على المكلف.

(٣) انظر: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٢٨٢)، درء التعارض (١/ ٣٠٣)، الصواعق المرسلة (٣/ ١١٨٩).

(٤) انظر: حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين، ط: مكتبة المعارف، ماليزيا- (٦٤).

(٥) انظر: الذخيرة للقرافي (٢/ ١٣٦)، حيث حكاها عن القاضي أبي بكر ابن العربي، والجويني، ومن اللطيف أنه حكى بعده عن المازري قوله: «أردت اتباع كلام القاضي عند إحرامي، فرأيت في منامي كأني أخوض في بحر من ظلام، فقلت: هذه والله الظلمة التي قالها القاضي أبو بكر».

وقبل عرض هذا الدليل ونقضه، فإنه من المهم أن ننظر في تاريخه وأصله، وكيف انتقل من أمم الإلحاد، إلى فرق البدع والعناد، إذ بفساد الأصل يتبين فساد الفرع.

تاريخ دليل الأعراض.

لقد كانت أصول دليل الأعراض وحدوث الأجسام منقولةً عن قدماء الفلاسفة، فقد احتج به الفيلسوف اليوناني أفلاطون(١)، ومن بعده تلميذه أرسطو، حيث قرر هذان أن حركات العالم لا بد أن تنتهي إلى محرِّك غير متحرك؛ لأنه لو كان متحركاً لاحتاج إلى شيء يحركه، وهذا محال(٢)، وقد ذكر بعض الباحثين أن أرسطو قد أراد بالحركة عموم الأعراض؛ لأنه مثَّل لها بالحرارة والبرودة، فلم يكن مراده مقتصراً على الحركة المعروفة بالانتقال فحسب(٣)، وقد بيَّن شارح كلام أرسطو أن «الاستحالة، والتَّغيُّر، والفتور إنما هي من أنواع الحركة»(٤)، بل قد نصّ على أن حركة الجواهر

(١) هو أفلاطون بن راسُطُن بن أرَسطوفليس، ويسمى (أفلاطون الإلهي)، فيلسوف يوناني، رومي، من أهل مدينة أثينا، عالم بالهيئة، وقد كان من تلامذة (سقراط)، ولما مات سقراط قام مقامه، وجلس على كرسية، وهو أستاذ أرسطوطاليس، ومن كتبه: السياسة والنواميس.
انظر: طبقات الأطباء والحكماء لابن جلجل (٢٣)، صوان الحكمة لأبي سليمان السجستاني (١٢٨)، تاريخ الحكماء للشهرزوري (٤٨، ١٤٥).

(٢) انظر: القانون لأفلاطون (٤٢١-٤٢٥)، الفيزياء لأرسطو (٣٢٦، ٣٣٤-٣٤٤)، والكتاب الثاني عشر من (الميتافيزيقيا) لأرسطو (٦٠٠)، بواسطة رسالة: مقالات الجهم بن صفوان (١/ ٣٢١-٣٢٢)، وانظر: كلمات لأفلاطون، ضمن مجموع: أفلاطون في الإسلام-د: عبد الرحمن بدوي (٢٧٦-٢٧٧)، رسالة في آراء الحكماء اليونانيين، لمؤلفٍ مجهول، ضمن المجموع السابق (٣٠٦). الملل والنحل للشهرستاني (٢/ ١٣٥-١٣٦)، فقد نقل عن أرسطو ما هو قريب جدّاً من هذا الدليل.

(٣) انظر: مقالات الجهم بن صفوان، لياسر قاضي، رسالة ماجستير (١/ ٣٢٢-٣٢٣).

(٤) شرح مقالة اللام لثامسطيوس ضمن كتاب: أرسطو عند العرب، د: بدوي (١٣).

ليست في ذاتها، بل بالعَرَض[١].

وهذا الاستدلال - وإن كان قريباً من دليل الاختصاص - إلا أن دليل الاختصاص قد يدخل في الجملة تحت دليل الأعراض وحدوث الأجسام، كما بين ذلك شيخ الإسلام[٢].

ويشهد لما سبق ما نص عليه أرسطو بقوله: «إن مبدأ الموجودات وأولها هو غير متحرِّك بالذات ولا بالعَرَض، وهو مُحرِّك الحركة الأولى الأزليَّة»[٣]، فهذا نصٌّ منه على نفي الحركة ونفي الأعراض عن واجب الوجود، وهذا هو دليل الأعراض، كما أنه قد نص على أن «المبدأ الأول...لا يتغيَّر؛ فالتغير فيه انتقال إلى الأنقص، وهذا هو حركةٌ ما»[٤]، فنفي الحركة عنده قد ضمَّنه نفي التغير في ذاته، وهو ما يسمى عندهم بالأعراض، كما بين شارح كلامه أن الله تعالى - الجوهر الأزلي حسب تعبيره - «غير متحرِّك، مباين للمحسوسات، ولا في الموضع، لكن في الطبيعة..لا يستحيل، ولا يتغير، ولا يقبل التأثير..ليس بجسم»[٥]، وكلُّ هذه الجُمل من مفردات دليل الأعراض وحلول الحوادث عند المتكلمين.

كما أن هذه الطريقة قد ذكرها يوحنا الدمشقي النصراني[٦]، وقد كان

---

(١) المرجع السابق (١٩).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٧/ ١٤١)، مقالات الجهم بن صفوان (٣٢٣-٣٢٤).

(٣) مقالة اللام لأرسطو، ضمن كتاب: أرسطو عند العرب، د: بدوي (٧).

(٤) المرجع السابق (٩).

(٥) شرح مقالة اللام لثامسطيوس ضمن كتاب: أرسطو عند العرب، د: بدوي (١٨).

(٦) هو أبو زكريا يوحنا بن ماسويه، مسيحي المذهب، سرياني الأصل، عربي المنشأ، طبيب مشهور، قلده الرشيد ترجمة الكتب القديمة الطبية، وخدم هارون والأمين والمأمون، جعله المأمون رئيساً لبيت الحكمة، توفي سنة (٢٤٣هـ).
انظر: طبقات الأطباء والحكماء لابن جلجل (٦٥)، الأعلام (٨/ ٢١١).

متأثراً بالفلسفة، كما كان معاصراً ومجاوراً للجعد وللجهم[١]، مما يجلي أن هذه المقالة قد استقاها الجعد والجهم من أصول الفلاسفة وكتبهم.

ومما يدل على الأصل الفلسفي لهذه المقالة ما ورد عن الإمام أبي حنيفة - وقد كان معاصراً للجهم - حيث جاء عنه أنه سئل عما أحدث الناس من الكلام في الأعراض والأجسام فقال: «مقالات الفلاسفة، عليك بالأثر وطريقة السلف، وإياك وكل محدثة، فإنها بدعة»[٢]، وهذه شهادة من الإمام النعمان تؤكد أن دليل الأعراض دليل فلسفيٌّ منقول.

وممن قرر أن هذا الدليل منقول من الفلاسفة أبو الحسن الأشعري، كما في رسالته إلى أهل الثغر[٣].

وأما في هذه الأمة، فقد كان مبدأ الابتداع لدليل الأعراض وحدوث الأجسام من بعد المائة الأولى من الهجرة، وذلك بعد انقراض أكابر التابعين، بل وأواسطهم[٤]، وكان أول من احتج به أئمة الجهمية الأوائل، كالجعد والجهم، ثم صار هذا الطريق إلى المعتزلة من أصحاب عمرو بن عبيد[٥] كأبي

---

(١) انظر: العقيدة الأوثودكس ليوحنا الدمشقي (١/ ٣) عن مقالات الجهم بن صفوان (١/ ٣٢٧)، وانظر: المرجع السابق (١/ ٣٢٧-٣٢٨، ٤١٠-٤١٦).

(٢) انظر: أحاديث في ذم الكلام وأهله للمقرئ (٨٦)، ذم الكلام وأهله للهروي (٥/ ٢٠٦)، الفتاوى الكبرى لشيخ الإسلام (٣/ ١٧٢) (٥/ ٢٤٥).

(٣) رسالة إلى أهل الثغر (١٨٥)، وممن بين تلقي هذا الدليل عن الفلاسفة الخطابي، كما في رسالته: الغنية عن الكلام وأهله (٣٠).

(٤) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/ ٩٨)، منهاج السنة النبوية (٨/ ٥).

(٥) هو عمرو بن عبيد بن باب البصري أبو عثمان البصري، مولى بني تميم من أبناء فارس، كان من رؤوس المعتزلة القدرية الداعين إلى بدعتهم، كذاب متروك الحديث، روي عنه كثير من الفضائع في رد وتكذيب الأحاديث الناقضة لبدعته، كان متنقصاً للصحابة وعلماء السلف، وقد صنف الدارقطني مصنفاً في بيان معايبه وفضحه، هلك سنة (١٤٢هـ).

=

هذيل العلاف[١]، ولعل أبا الهذيل هو أول من أشهره ونقله وقعَّد مقدماته، ولهذا عده البعض أول من احتج بهذا الدليل[٢].

ثم إن دليل الأعراض هذا قد انتقل من المعتزلة إلى عامة الفرق الكلامية، ومن أخص تلك الفرق الكلابية ومن تبعهم من الأشعرية والماتريدية، حيث استعمل هذا الدليل إماما هذين المذهبين: أبو الحسن الأشعري[٣]، وأبو منصور الماتريدي[٤]، وإن كان الأشعري قد ردَّه في أطواره المتأخرة، بعد ميله إلى مذهب السلف[٥]، إلا أنه قد شاع وانتشر بين أصحابه، وأما الماتريدي، فقد غلا فيه، حتى أشار إلى أنه هو الطريق الوحيد لمعرفة حدث العالم، ووجود الباري[٦]، ثم شاع هذا الدليل بين سائر الفرق الكلامية وغيرها، حتى أطبقوا على أصل استعماله، وإن تنازعوا في غالب مقدماته ولوازمه، وحتى صار الخوض فيه وفي مصطلحاته من علامات أهل البدع.

= انظر: التاريخ الكبير للبخاري (٦/ ٣٥٢)، أخبار عمرو بن عبيد بن باب المعتزلي للحافظ الدارقطني (جميع الكتاب)، تاريخ بغداد (١٢/ ١٦٦)، تهذيب الكمال (٢٢/ ١٢٣-١٣٥)، سير أعلام النبلاء (٦/ ١٠٤).

(١) انظر: منهاج السنة النبوية (١/ ١٥٧، ٣٠٩-٣١٢) (٢/ ٢٦٧-٢٦٨) (٨/ ٥)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٣/ ١٥٧)، درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٩٨) (٩/ ١٣٢)، النبوات-ت: الطويان (١/ ٥٨٤-٥٨٧).

(٢) ذكر ذلك القاضي عبد الجبار المعتزلي، كما في شرح الأصول الخمسة (٩٤-٩٥)، ولعل المراد أنه أول من احتج به من المعتزلة.

(٣) انظر: رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام لأبي الحسن الأشعري-ملحقة بكتاب: علم الكلام - د عامر النجار (١٨٠)، وكتاب اللمع له (٢٣-٢٤).

(٤) انظر: التوحيد لأبي منصور الماتريدي (١٢-١٣، ٥٣، ٢٣١)، تأويلات أهل السنة له- ط: دار الكتب العلمية (٤/ ١٣٤).

(٥) كما في رسالته إلى أهل الثغر (١٨٥-١٩١).

(٦) انظر: كتاب التوحيد للماتريدي (٢٣١).

ومن خلال هذا العرض الموجز لتاريخ هذا الدليل يتبين لنا أن دليل الأعراض هذا دليل منقول، أحدثه الفلاسفة الملاحدة، وتوارثوه جيلاً جيلاً، وتلقفه عنهم أهل الكتاب من اليهود والنصارى، حتى دخل على هذه الأمة، فكان له الأثر البالغ في إفساد العقائد، ومعارضة الشرائع، وذلك مصداق لقوله ﷺ: «لَتَتْبَعُنَّ سَنَنَ من كان قَبْلَكُمْ شِبْرًا بشبر وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ ... الحديث»[1].

ومن العجب أن هؤلاء المتكلمين قد قصدوا بهذا الدليل أن يردوا على من قال بقدم العالم من الفلاسفة، فلم يجدوا لهذا الرد إلا طريقاً مستقى من هؤلاء الفلاسفة أنفسهم، ولهذا وقعوا في اضطرابات وتناقضات في استعماله وطرد لوازمه، مما جعل الفلاسفة يأخذون بخناق هؤلاء، ويلزمونهم بلوازم مناقضة لمقصودهم لم يجدوا عنها فكاكاً.

وقد آن الأوان لبيان هذا الدليل ومقدماته، وآثاره الفاسدة على فرق الأمة، يتلو ذلك نقض وقلب لأسسه ومقدماته، والله المستعان.

* * *

❑ المطلب الأول: بيان دليل حلول الحوادث عند المتكلمين ❑

دليل حلول الحوادث مبنيٌّ على ثلاثة أسس لكل أساس مقدماته الخاصة، ولكل مقدمة حججها، ولذا كان من المناسب إيراد أسس هذا الدليل ومقدماتها قبل أن يتشعب الكلام في حججه وتفاصيله.

أسس دليل حلول الحوادث ثلاثة، وهي:

---

(١) رواه البخاري (٦/ ٢٦٦٩)، ح (٦٨٨٩)، ومسلم (٤/ ٢٠٥٤) ح (٢٦٦٩).

الأساس الأول: إثبات حدوث العالم.

وله أربع مقدمات:

الأولى: إثبات وجود الأعراض.

الثانية: إثبات حدوث الأعراض.

الثالثة: إثبات أن الأجسام لا تنفكُّ عن هذه الأعراض الحادثة، ولا تسبقها.

الرابعة: إثبات أن ما لا يخلو من الحوادث ولا يسبقها فهو حادث.

ويتبع المقدمة الرابعة: إثبات امتناع حوادث لا أول لها.

ونتيجة هذه المقدمات الأربع: أن الأجسام والأعراض حادثة، فالعالم حادث.

الأساس الثاني: إثبات أن كل حادث فلا بد له من مُحدِث.

الأساس الثالث: إثبات أن مُحدِث العالم هو الله.

وفيما يلي تفصيل القول في هذا الدليل، وبيان ما احتجوا له به.

الأساس الأول: إثبات حدوث العالم.

العالم: هوكل ما سوى الله تعالى - بذاته وصفاته -[١].

وقد ذكر المتكلمون أن العالم يتكون من أمرين[٢]:

---

(١) انظر: أصول الدين للبغدادي (٣٣)، الإرشاد للجويني (١٧)، لمع الأدلة له (٨٦)، الاقتصاد في الاعتقاد (٢٤)، التمهيد لقواعد التوحيد للامشي الماتريدي (٤٥)، الأربعين في أصول الدين للرازي (١/ ١٩)، أبكار الأفكار للآمدي (٣/ ٢٩٧).

(٢) الإرشاد للجويني (١٧)، أبكار الأفكار للآمدي (٣/ ٧، ٢٩٨)، الاقتصاد في الاعتقاد (٢٤).

أ- أعيان (وهي الجواهر المفردة[١]، والأجسام[٢] المؤلَّفة من تلك الجواهر).

ب- أعراض (قائمة بتلك الجواهر والأجسام).

قال الباقلاني: «والمُحدَثات كلها تنقسم ثلاثة أقسام: فجسمٌ مؤلَّف، وجوهر فرد، وعَرَض موجود بالأجسام والجواهر»[٣].

وقد أشار الجويني إلى أن هذا التقسيم إنما هو اصطلاحٌ خاص بالمتكلمين، ولم يكن معروفاً عند السلف[٤].

وبعد أن قرر المتكلمون أن العالم مكون من الجواهر والأعراض،

---

(١) الجواهر: جمع جوهر، والجوهر :هو الجزء الذي لا يتصور تجزُّؤه عقلاً، ولا تقدير تجزئته وهماً.
وقيل :هو المتحيز الذي يشار إليه إشارة حسية أنه هنا أو هناك، وقيل غير ذلك.
انظر: التمهيد للباقلاني (٣٧)، والأربعين للرازي (٤)، الغنية في أصول الدين للمتولي النيسابوري (٥٠)، شرح العقائد النسفية للتفتازاني (٧٦).
فالجوهر الفرد عندهم «ذو وضع لا يقبل الانقسام أصلاً، لا بحسب الخارج، ولا بحسب الوهم، أوالفرض العقلي، وتتألف الأجسام من أفراده بانضمام بعضها إلى بعض» التعريفات للجرجاني (١٠٢)، التعريفات للمناوي (٢٤١)، وانظر: الحدود في الأصول لابن فورك (٨٦)، الحدود والرسوم للكندي ضمن كتاب المصطلح الفلسفي (١٩١)، الحدود لابن سينا ضمن نفس الكتاب (٢٤٩)، أبجد العلوم للقنوجي (١/ ٤٢٤).

(٢) الأجسام: جمع جسم، والجسم عندهم: هو المؤلف المركب من جزأين فصاعداً. الإنصاف للباقلاني (١٦)، الأربعين للرازي (٤).
والأجسام عندهم تتألف وتتركب من الجواهر المفردة، ذلك أن الجسم عندهم تنتهي قسمته إلى جزء واحد لا يتجزَّأ، وهو الجوهر الفرد. انظر: التمهيد للباقلاني (٧٣)، الأربعين للرازي (٥)، التعريفات للجرجاني (١٠٢).

(٣) التمهيد (٤١)، وانظر: الإنصاف (٢٧)، الأربعين (٤).

(٤) انظر: لمع الأدلة (٨٦).

تكلموا في إثبات وجود هذه الأعراض والأجسام، ثم انتقلوا إلى تقرير حدوثها، ليصلوا بعد ذلك إلى إثبات حدوث العالم المكون منها، كما سيأتي تفصيله - إن شاء الله - .

ولما توهم هؤلاء أن دليل الحوادث هذا هو الطريق لمعرفة الله وقدمه وحدوث ما سواه، ولمَّا كان هذا الدليل مبنيّاً على إثبات الجواهر المفردة، فقد بالغوا في إثبات هذه الجواهر، وغلوا فيها، بل إن منهم من رأى أن إثبات الجوهر الفرد هو أصل الإيمان بالله واليوم الآخر وصدق الرسول ﷺ[1].

ونظرية الجوهر الفرد قد ورثها المتكلمون من بعض فلاسفة اليونان، فقد أسس نظرية الجوهر الفرد هذه: الفيلسوف اليوناني (ديوقريطس)، حيث رأى أن الأجسام تنقسم حتى تصل إلى الجواهر المفردة، فمادة العالم مكونة من الجواهر، بينما ذهب آخرون - كأرسطو - إلى أن مادة العالم هي (الهيولى)[2]، وهي مادة غير معينة، ولكنها قابلة للتَّعَيُّن والتشكُّل على صور مختلفة، فتُكَوِّن عن ذلك الأجسام المختلفة.

---

(١) انظر: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٢٣٨).

(٢) الهيولى: لفظ يوناني، بمعنى: الأصل والمادة. وفي الاصطلاح: هي جوهر في الجسم، قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال (التعريفات للجرجاني٣٢١)، وقال ابن سينا: الهيولى المُطلقة: هي جوهرٌ وجوده بالفعل إنما يحصل بقبوله الصورة الجسمية لقوةٍ فيه قابلةٍ للصور، وليس له في ذاته صورة تخصه إلا معنى القوة (الحدود لابن سينا ضمن مجموع: المصطلح الفلسفي عند العرب للأعسم ٢٤٤-٢٤٥) وانظر: الحدود والرسوم للكندي ضمن نفس المجموع (١٩١، ٢٠٣)، الحدود للغزالي ضمن نفس المجموع (٢٩١)، المبين في شرح ألفظ الحكماء والمتكلمين للآمدي، ضمن نفس المجموع (٣٨١)، الكليات للكفوي (٩٥٥-٩٥٦)، دستور العلماء (٣/ ٣٣١)، المعجم الفلسفي لعبد المنعم الحفني (٣٧٠).

إلا أن الفلاسفة القائلين بالجواهر يرون قدمها، بينما يرى المتكلمون حدوثها، هذا فرق ما بين الطائفتين.

وقد بنى المتكلمون الأساس الأول (إثبات حدوث العالم) على أربع مقدمات، وهي كما يلي:

مقدمات الأساس الأول:

المقدمة الأولى: إثبات وجود الأعراض.

لقد تطرق المتكلمون لمسألة إثبات وجود الأعراض نظراً لما حصل في ثبوتها من خلاف، حيث قال بعض الدهرية[١] والملاحدة بإنكار وجود الأعراض، وزعموا ألّا موجود إلا الجواهر[٢]، وتبعهم على ذلك بعض المعتزلة[٣]، وفيما يلي بيان تعريف العرض عند المتكلمين، يتلوه إشارة إلى طريقتهم في إثبات حدوثه.

تعريف العَرَض.

اختلفت أقوال المتكلمين في تعريفهم للعرض، إلا أن الخلاف المؤثر في تعريفه هو ما كان بين الجهمية والمعتزلة من جهة، وبين الكلابية وأتباعهم من الأشعرية والماتريدية من جهة أخرى، ولهذا، كان من اللازم

---

(١) الدهرية: هم الذين ينفون الربوبية، ويحيلون الأمر والنهي والرسالة من الله تعالى، ويقولون بقدم العالم، وينكرون الثواب والعقاب، ولا يفرقون بين الحلال والحرام، وينكرون أن يكون في العالم دليل يدل على صانع ومصنوع، وخالق ومخلوق، وينسبون ما نزل فيهم إلى الدهر، فيسبونه.
انظر: التبصير في الدين (١٤٩)، البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان للسكسكي الحنبلي (٨٨).

(٢) انظر: الإرشاد للجويني (١٨).

(٣) وهو الأصم، انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري (٣٤٣-٣٤٤).

بيان تعريف العرض عند الفرقتين، وبيان أثر هذا التعريف في مذهبهم.

أولاً: تعريف (العَرَضِ) عند المعتزلة.

بيَّن القاضي عبد الجبار المعتزليُّ أن العرض هو: **«ما يعرِض في الوجود، ولا يجب لبثه كلبث الجواهر والأجسام»**[١].

ولو تأملنا في هذا التعريف لوجدنا دقة عبارته في التعبير عن مذهب المعتزلة في الصفات، فقد عبر عن العَرَضِ بأنه «لا يجب لبثه»، أي إن لبث الأعراض (بقائها) عند عبد الجبار غير واجب، لكنه غير ممتنع، بل جائز، ولذلك، فقد ذكر بعد هذا التعريف أن الأعراض على ضربين: باقٍ، وغير باقٍ[٢].

١- أما العَرض الباقي، فيدخل فيه عند المعتزلة صفات الله الذاتية، كالعلم والقدرة.

٢- وأما العَرض غير الباقي، فيدخل فيه عندهم صفات الله الفعلية الاختيارية، كالمجيء والنزول والاستواء وغيرها.

ومن أجل ذلك نفى المعتزلة جميع هذين النوعين من الصفات عن الله؛ لدخولها في مسمى (العرض) في حدِّهم له، وانبنى على ذلك مذهبهم من نفي الصفات كلها عن الله.

---

(١) شرح الأصول الخمسة - ت: د عبد الكريم عثمان (٢٣٠)، وانظر: المغني لعبد الجبار (٦/١٦٦)، شرح المواقف للجرجاني (١/٤٩٨).

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة - ت: د عبد الكريم عثمان (٢٣١)، والقول ببقاء معظم الأعراض هو مما ذهب إليه جماهير المعتزلة، ولذا لم يرتضوا بحد العرض بأنه: ما لا يبقى وجوده، انظر: المرجع السابق، الشامل للجويني-ط:دار الكتب العلمية (٥٢)، شرح المواقف (١/٤٩٨).

ثانياً: تعريف (العَرَضِ) عند الكلابية والأشعرية والماتريدية.

وأما الأشاعرة فقد عرفوا العرض بأنه: ما يعرض في الجوهر ويزول، ولا يبقى زمانين[(١)].

وقيل في حده غير ذلك[(٢)].

وبتأمل تعريف هؤلاء للعرَض، يتبين لنا الفارق ما بين مفهوم العرض عندهم وعند المعتزلة، فإن العرض عند الكلابية وأتباعهم: يعرض، ويزول، ولا يبقى.

ومعنى ذلك أن ما كان باقياً من الصفات لا يسمى (عَرَضاً) عندهم، فالقسم الأول من الأعراض عند المعتزلة (الباقي) لا يَعُدُّه هؤلاء من الأعراض، بل هو من الصفات، «وصفاته ليست بأعراض؛ لأن العرض لا

---

(١) حول هذا التعريف، وحول القول بعدم بقاء الأعراض عند الأشاعرة، انظر: التمهيد للباقلاني (٣٨)، الإنصاف له (٢٧)، أصول الدين للبغدادي (٥٠-٥٢)، لمع الأدلة للجويني (٨٧)، الشامل له-ط: دار الكتب العلمية (٥٢)، التبصير في الدين للإسفراييني-ت الكوثري (١٣٥)، أصول الدين للبزدوي الماتريدي (٢٥)، التمهيد لقواعد التوحيد للامشي الماتريدي (٤٥)، الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (٣٧)، أصول الدين للغزنوي الماتريدي (١٠٩)، الملل والنحل للشهرستاني (١/ ٩٦)، التفسير الكبير للرازي (٤/ ٥٤) (٥/ ١٢٥)، أبكار الأفكار للآمدي (٣/ ١٥٣، ١٦٤)، شرح المواقف للجرجاني (١/ ٤٩٨) (٢/ ٦٠٩، ٦١٨)، شرح المقاصد (١/ ١٨٠)، الكليات للكفوي (٦٢٥)، وانظر كذلك: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/ ٣١٦، ٣١٩)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ١٤١).

(٢) انظر: أصول الدين للبغدادي (٣٣)، الإرشاد للجويني (١٧)، الشامل له-ط: دار الكتب العلمية (٥٢) المباحث المشرقية للرازي (١/ ٢٣٧-٢٤٠)، الكليات للكفوي (٦٢٥)، التعريفات للجرجاني (١٩٢)، المسامرة شرح المسايرة (٤٢)، المعجم الفلسفي لجميل صليبا (٢/ ٦٨-٧١)، المعجم الفلسفي لمراد وهبة (٤٤٩-٤٥٠)، المعجم الفلسفي لعبد المنعم الحفني (٢٠٣).

يدوم وجوده، وصفاته باقية ببقائه»[١].

والقول بأن الأعراض لا تبقى زمانين هو مما ذهب إليه عامة الكلابية وأتباعهم، بل قد حكي عليه إجماع الأشعرية[٢]، وهو مما خالفوا به جماهير الأمة من المعتزلة وغيرهم - فضلاً عن أهل السنة - ممن قال بإمكان بقاء بعض الأعراض.

وبهذا يتبين لنا كيف حصَّل هؤلاء الكلابية مذهبهم في الصفات:

فهم قد نفوا عن الله ما جعلوه من الصفات من قبيل الأعراض التي لا تبقى، فنفوا عن الله الصفات الفعلية الاختيارية المتعلقة بمشيئته وقدرته، كالنزول والاستواء وغيرهما.

بينما أثبتوا لله تعالى بعض ما كان باقياً من الصفات، كالعلم والقدرة والحياة، وأثبتوا الكلام والسمع والبصر بما يوافق هذا الأصل، فقالوا بقدمها وعدم تجدد آحادها - على ما سيأتي تفصيله في المطلب القادم - وكل ذلك تابع لتعريفهم للأعراض التي نزهوا الباري عنها.

قال شيخ الإسلام ﷺ مشيراً إلى اختلاف الطائفتين في حد العرض، وأثر ذلك عليهم: «لفظ العرض.. معناه - عند من يسمي العلم والقدرة مطلقاً عرضاً - : ما قام بغيره، كالحياة والعلم والقدرة والحركة والسكون ونحو ذلك.

وآخرون يقولون: هو ما لا يبقى زمانين، ويقولون: إن صفات الخالق

---

(١) أصول الدين للغزنوي الماتريدي (١٠٩).

(٢) ممن حكى إجماع الأشاعرة على عدم بقاء الأعراض: الرازي، كما في: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين (٢٦٥)، والإيجي كما في المواقف (١٦١)، وشرح المواقف (١/ ٤٩٨)، وانظر: أصول الدين للبغدادي (٥٠).

باقية، بخلاف ما يقوم بالمخلوقات من الصفات، فإنها لا تبقى زمانين»[(١)].

والحاصل أن الصفات كلها عند المعتزلة من الأعراض، أما الأشاعرة فليس كذلك، بل الأعراض عندهم هي الصفات الفعلية، ولهذا اختلف أثر هذا التعريف عليهم، على ما سيأتي تفصيله في المطلب التالي[(٢)].

إثبات وجود العَرَض.

للمتكلمين عدة طرق في إثبات وجود الأعراض، ومنها قولهم:

- الأجسام يجري عليها تغير، كالحركة بعد السكون، والتفرق بعد الاجتماع، وغير ذلك.
- هذا التغير: إما أن يكون راجعاً إلى ذات الجسم، أو إلى معنى خارج عنه.
- فإن كان راجعاً إلى ذاته، لزم منه الجمع بين النقيضين، كأن يكون متحركاً حال سكونه أو العكس، وهذا باطل، فتعين الاحتمال الثاني، وهو رجوع هذا التغير إلى معنى خارج عنه، وهذا المعنى هو العرض[(٣)].

---

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٢١٤-٢١٥)، وانظر حول هذا الفرق في تعريف العرض وأثره: المرجع السابق (٥/ ٥٣٦) (١٢/ ٣١٥-٣١٦).

(٢) ومن مواطن الخلاف بين الطائفتين في العَرَض: أن الأشاعرة قد ذهبوا إلى أن العرض موجود قائم بمتحيز.
بينما ذهبت المعتزلة إلى أنه: ما لو وُجد لقام بالمتحيز.
وإنما ذهب المعتزلة لذلك الحد لمذهبهم في المعدوم، وأنه ثابت في العدم، فالأعراض كذلك هي ثابتة في العدم عندهم حال انفكاكها عن الوجود والثبوت الذي هو قدر زائد على الماهية عندهم، والعرض عندهم لا يقوم بالمتحيز حال العدم، بل إذا وجد العرض قام به. انظر: الكليات للكفوي (٦٢٥)، شرح المواقف للإيجي (١/ ٤٨٠).

(٣) انظر: التوحيد للماتريدي (١٦)، الإنصاف للباقلاني (٢٨)، التمهيد له (٣٨)، =

وقد رأى بعض المتكلمين أن من الأعراض ما هو ثابت بالضرورة، فلا يلتفت لنزاع من نازع فيها[١].

المقدمة الثانية: إثبات حدوث الأعراض.

يستدل المتكلمون على حدوث الأعراض بدليل العدم والبطلان، وهذا الدليل مبنيٌّ على مقدمتين:

١ - أن الأعراض يجوز عليها العدم.

٢ - أن القديم لا يجوز عليه العدم.

ونتيجة القياس: أن الأعراض ليست قديمة، فتكون حادثة.

أما المقدمة الأولى (أن الأعراض يجوز عليها العدم) فذلك لأن العرض المعين (كالسُّكون) إذا حلَّ نقيضه في الجسم (كالحركة) فقد انعدم العرَض الأول، فثبت جواز العدم عليها.

وأما المقدمة الثانية (أن القديم لا يجوز عليه العدم) فهي لِما ثبت عندهم من أن القديمَ قديمٌ لنفسه، والموصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال[٢].

= المختصر في أصول الدين لعبد الجبار المعتزلي ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/ ١٧٤)، شرح الأصول الخمسة له (٩٦)، أصول الدين للبغدادي (٣٧)، لمع الأدلة للجويني (٨٨)، أصول الدين للبزدوي (٢٥-٢٦)، الداعي إلى الإسلام لأبي البركات الأنباري (١٢٤-١٢٥)، أبكار الأفكار للآمدي (٣/ ١٥٤-١٥٥)، ولهم طرق أخرى في إثبات وجود الأعراض، انظر: شرح الأصول الخمسة (٩٢، ١٠٩-١١١) الإنصاف (١٧)، أصول الدين للبغدادي (٣٧)، المعجز للحسين بن القاسم العياني الزيدي (١١٩)، الإرشاد للجويني (١٨-١٩)،، أبكار الأفكار للآمدي (٣/ ١٥٦) .

(١) انظر: الشامل للجويني-ط: دار الكتب العلمية (٦١)، الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (٢٥، ٢٧).

(٢) انظر: الإنصاف للباقلاني (٢٨)، التمهيد له (٤١)، المعجز للحسين بن القاسم =

على أن من المتكلمين من يرى أن العلم بحدوث بعض الأعراض يقع عن طريق الحس والمشاهدة، فيقرب أن يكون ضرورياً[١].

وقد خالف في القول بحدوث بعض الأعراض جماعة من المتكلمين، كالنظّام وغيره[٢].

المقدمة الثالثة: إثبات أن الأجسام لا تنفكُّ عن هذه الأعراض الحادثة - أو من بعضها - ولا تسبقها. (استحالة تخلي الجواهر عن الأعراض).

بعد أن أثبت المتكلمون وجود الأعراض وحدوثها ذهبوا إلى إثبات ملازمتها للأجسام، واستحالة تخلي الأجسام عنها، وقد يرى الناظر أن ثمة حلقة مفقودة في هذا التسلسل الاستدلالي المفصل، ألا وهو إثبات وجود الأجسام - كما هو الحال في إثبات وجود الأعراض - إلا أنهم لم يشتغلوا ببرهنة ذلك، بل رأو أن العلم بذلك علمٌ ضروري[٣].

ولكنهم قد اشتغلوا بالكلام على إثبات حدوث الأجسام، ولهم في ذلك عدة طرق[٤]، إلا أن المشهور والمعتَمد منها هو ما قرروه في هذه المقدمة،

= العياني الزيدي (٩٦)، شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار المعتزلي (٩٣-٩٤) (١٠٤-١٠٩)، المختصر في أصول الدين له ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/ ١٧٥)، أصول الدين للبغدادي (٥٥-٥٦)، لمع الأدلة للجويني (٨٩)، التبصير في الدين للإسفراييني- ت الكوثري (١٢٩)، أصول الدين للبزدوي (٢٧)، قواعد العقائد للغزالي (١٥٤)، في التوحيد (ديوان الأصول) لأبي رشيد النيسابوري المعتزلي (١٩١-١٩٧، ٢٢٦)، المطالب العالية للرازي (٤/ ١٩٧)، التمهيد لقواعد التوحيد للامشي الماتريدي (٤٨)، المعالم الدينية ليحيى بن حمزة (الزيدي) (٥١)، المسامرة شرح المسايرة (٤٣).

(١) انظر: التمهيد لقواعد التوحيد للامشي الماتريدي (٤٧-٤٨)، الكامل في الاستقصاء للعجالي المعتزلي (٦٢-٦٣)، المعالم الدينية ليحيى بن حمزة (الزيدي) (٥١).

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة (١٠٤)مع حاشيةالمحقق .

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة (٩٤).

(٤) انظر بعض هذه الطرق في: شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار (٩٤-٩٥).

وهو ملازمة الأجسام للأعراض، ولهم في ذلك اتجاهان مشهوران:

الاتجاه الأول: من ذهب إلى أن الأجسام لا تخلو من كل جنس من الأعراض عن واحد من ذلك الجنس، حتى ذهبوا إلى أن كل جسم له طعم، ولون، وريح.

وهذا ما ذهب إليه جماهير الأشعرية والماتريدية، بل حُكي اتفاق الأشعرية عليه.

وعللوا هذه الدعوى بأن القابل للشيء لا يخلو منه أو من ضده، وذلك أنه لو كان قابلاً لها لكان قبوله من لوازم ذاته، فلزم ألا يخلو منها[1].

الاتجاه الثاني: من ذهب إلى أن الأجسام لا يجوز أن تخلو من الأكوان، وهي: (الاجتماع، والافتراق، والحركة، والسكون)، ويجوز أن تخلو من غيرها، كالألوان والطعوم والروائح، وإليه ذهب جماهير المعتزلة.

واستدلوا على ذلك بأن الجسم لو جاز خلوه عن هذه المعاني لجاز خلوه عنها الآن، ولكنه لم يخلُ منها الآن، بل ذلك ممتنع، فدل على امتناع خلوه منها[2].

كما قرروا ذلك بأن كل جسم لا يخلو إما أن يكون ساكناً أو متحركاً، لأن رفعهما رفع للنقيضين، وهو محال، فوجب لزومه لأحدهما.

---

(١) انظر: أصول الدين للبغدادي (٤٠-٤٢، ٥٦)، أصول الدين للبزدوي (٢٧)، أبكار الأفكار للآمدي (٣/ ٤٣-٥١)، شرح المواقف للجرجاني (٢/ ٦٣٨-٦٤٤)، وانظر كذلك: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٢٨٠).

(٢) انظر: التوحيد للماتريدي (١٢)، شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار المعتزلي (١١١)، المحيط بالتكليف له (٦٢)، الإنصاف للباقلاني (٢٨)، في التوحيد (ديوان الأصول) لأبي رشيد النيسابوري المعتزلي (٦١)، الكامل في الاستقصاء للعجالي المعتزلي (٦٢)، المعالم الدينية ليحيى بن حمزة (الزيدي) (٥١، ٥٢).

وكذلك فإن «كل جسمين إما أن يكون بينهما بونٌ ومسافة، أو لا يكون، فإن كان بينهما بَونٌ ومسافة كانا مفترقين، وإن لم يكن كانا مجتمعين، فقد صح أن الجسم لم ينفك من هذه المعاني»[١].

وقد ذهب بعضهم إلى أن العلم بملازمة الأجسام للأعراض علمٌ ضروري[٢].

وأما أن الأجسام لا تسبق الأعراض، فقد استدل له أبو الحسين البصري المعتزلي بأن الجسم لو سبق جنس الحركة والسكون (وهما من الأعراض) لكان الجسم لا واقفاً، ولا مارّاً، ولا حاصلاً في مكان، مع أنه جرم متحيز، والعلم باستحالة ذلك ضروري[٣].

وقال الباقلاني من الأشعرية: «والدليل على أن الجسم لا يجوز أن يسبق الحوادث: أنَّا نعلم باضطرار أنه متى كان موجوداً فلا يخلو أن يكون متماس الأبعاض مجتمعاً، أو متبايناً مفترقاً؛ لأنه ليس بين أن تكون أجزاؤه متماسة أو متباينة منزلة ثالثة، فوجب ألا يصح أن يسبق الحوادث، وما لم يسبق الحوادث فواجب كونه مُحدثاً؛ إذ كان لا بد أن يكون إنما وجد مع وجودها أو بعدها، فأي الأمرين ثبت وجب القضاء به على حدوث الأجسام»[٤].

---

(١) شرح الأصول الخمسة (١١٣)، وانظر: المحيط بالتكليف له (٦٢-٦٣)، المختصر في أصول الدين له ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/ ١٧٤-١٧٦)، التمهيد للباقلاني (٤٤)، المعجز للحسين بن القاسم العياني الزيدي (١١٨)، الإرشاد للجويني (١٥)، لمع الأدلة له (٨٩)، الداعي إلى الإسلام لأبي البركات الأنباري (١٢٨)، المطالب العالية للرازي (٤/ ١٩٧)، التمهيد لقواعد التوحيد للامشي الماتريدي (٤٨-٤٩)، المسامرة شرح المسايرة (٤٢).

(٢) انظر: الإرشاد للجويني (١٥)، قواعد العقائد للغزالي (١٥٤)، شرح المواقف للجرجاني (٢/ ٦١٢، ٦٢٦).

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٩/ ١٣٦) نقلاً عن غرر الأدلة لأبي الحسين البصري.

(٤) التمهيد (٤٢-٤٣).

وقد نازع في هذه المقدمة (ملازمة الأعراض للأجسام) أصحاب الهيولى من الفلاسفة، حيث قالوا بتجرد الأعيان في القدم من الأعراض، وطروء التركيب عليها[١]، وقال بنحو ذلك الصالحي[٢] من المعتزلة[٣].

المقدمة الرابعة: إثبات أن ما لا يخلو من الحوادث ولا يسبقها فهو حادث.

بعد أن أثبت المتكلمون حدوث الأعراض ولزومها للأجسام، بقي عليهم خطوة أخيرة ليصلوا إلى مقصودهم من هذا الأساس، ألا وهو إثبات حدوث الأجسام، وهذه الخطوة هي إثبات أن ما لا يخلو من الحوادث ولا يسبقها فهو مُحدَث، وهذه المقدمة هي أهم الأصول في هذا الدليل، ولذلك أطالوا النَّفس في تقريرها والاحتجاج لها، مع تقريرهم أنها ضرورية مستغنية عن النظر والاستدلال، وهذا من عجيب أمرهم.

قال أبو منصور الماتريدي: «جميع الحوادث تحت الكون بعد أن لم تكن، فكذلك ما لا يخلو عنها ولا يسبقها»[٤].

وقال الجويني من الأشاعرة: «فإذا ثبت بما ذكرناه الأعراض وحدوثها، واستحالة تخلي الجواهر عنها، واستنادها إلى أول، فيخرج من مضمون هذه الأصول أن الجواهر لا تسبقها، وما لا يسبق الحوادث حادث على

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة (١١١).

(٢) هو أحد أئمة المعتزلة، ذكره القاضي عبدالجبار في الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة، وقال: وله كتب كثيرة وكان يميل إلى الإرجاء، وله في ذلك مناظرات مع أبي الحسين الخياط.
انظر: طبقات المعتزلة للقاضي عبدالجبار (٢٨١).

(٣) انظر: الإرشاد (٢٣).

(٤) التوحيد للماتريدي (١٣).

الاضطرار، من غير حاجة إلى نظر واعتبار»[١].

وقال أبو رشيد النيسابوري المعتزلي[٢]: «العلم بأن مالم يتقدم المُحدَث يجب أن يكون مُحدَثاً مثله ضروريٌّ لا يحتاج فيه إلى نظر واستدلال»[٣].

ومما استدلوا به على هذه المقدمة قولهم:

- الجسم إذا لم يخل من الحوادث ولم يتقدمها، وجب أن يكون حظه من الوجود كحظها.
- وحظ هذه المعاني في الوجود هو حدوثها، ووجودها بعد عدمها.
- فالنتيجة: أن حظ الجسم من الوجود هو الحدوث، والوجود بعد العدم[٤].

---

(١) الإرشاد (١٦)، وانظر: الشامل له - ط : دار الكتب العلمية (٨٨)، اللمع لأبي الحسن الأشعري (٢٠)، التوحيد للماتريدي (١٣، ١٣٨، ٢٣١)، لمع الأدلة للجويني (٩٠)، التمهيد للباقلاني (٤١)، أصول الدين للبغدادي (٥٩-٦٠)، التبصير في الدين للإسفراييني - ت الكوثري (١٢٩)، أصول الدين للبزدوي (٢٨)، قواعد العقائد للغزالي (١٥٥)، المطالب العالية للرازي (٤/ ١٩٧)، التمهيد لقواعد التوحيد للامشي الماتريدي (٤٨-٤٩)، المسامرة شرح المسايرة (٤٣) .

(٢) هو أبو رشيد سعيد بن محمد بن سعيد النيسابوري، المعتزلي البغدادي توفي حوالي ٤٠٠هـ، من مصنفاته: المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، كتاب النقض على أصحاب الطبائع.
انظر: مقدمة التحقيق لكتابه المسائل في الخلاف (٦-٨).

(٣) في التوحيد (ديوان الأصول) لأبي رشيد النيسابوري المعتزلي (٢٣١-٢٤٥)، وانظر: الانتصار للخياط (١٧٠)، المعجز للحسين بن القاسم العياني الزيدي (٩٧)، الكامل في الاستقصاء للعجالي المعتزلي (٦٣)، المعالم الدينية ليحيى بن حمزة (الزيدي) (٥١، ٥٢).

(٤) انظر: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار (١١٣-١١٤)، المختصر في أصول الدين له ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/ ١٧٦)، في التوحيد (ديوان الأصول) لأبي رشيد النيسابوري المعتزلي (٢٣٢)، المعجز للحسين بن القاسم العياني الزيدي (١١٨)، الداعي إلى الإسلام لأبي البركات الأنباري (١٣٤).

فبهذا تكون نتيجة هذه المقدمات الطويلة العويصة: إثبات حدوث الأجسام، والذي ينتج عنه إثبات قدم العالم.

إلا أن المتكلمين - وبعد تقريرهم للمقدمات الأربع الماضية - لاحظوا أنها غير كافية لتحصيل المطلوب، إذ قد يتأتى من المخالف أن يقول بلزوم الأعراض للأجسام، من غير التزام لحدوث تلك الأجسام، بل مع القول بقدمها، ولزوم الأعراض لها لزوماً لا أول له، أي إن الأعراض الحادثة في تلك الأجسام لا أول لها، وهذا ما قاله بعض الفلاسفة بالفعل، حيث ذهبوا إلى القول بقدم العالم، وأنه لم تزل الحوادث تحدث فيه شيئاً بعد شيء[١].

ولذا كان لزاماً على المتكلمين أن يُبطِلوا هذا المخرج، وذلك بتقريرهم امتناع حوادث لا أول لها، فألحقوا الكلام عن هذه المسألة بدليل حدوث الأجسام.

إثبات امتناع حوادث لا أول لها:

لقد قرر المتكلمون أن الحوادث لها مُفتَتَحٌ، آحادُها ونوعها، وأن القول بقدم شيء من ذلك قولٌ ممتنع.

ولقد بالغ المتكلمون في تقرير هذه المسألة، حتى رأوا أن العلم بها مُدرك بأوائل العقول، وأنه قطعيٌّ وضروريّ، وأن القول بإثبات حوادث لا أول لها من التناقض[٢]، بل إن منهم من زعم إجماع المسلمين على ذلك[٣].

---

(١) سيأتي تفصيل قولهم وردُّه في مبحث: قلب الأدلة على الفلاسفة في قولهم بقدم العالم، وانظر: الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد (١٠٩-١١٠).

(٢) انظر: الإرشاد للجويني (١٦، ٢٦)، الشامل له-ط: دار الكتب العلمية (٨٧).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٨/ ٢٢٢).

وأبرز أدلة المتكلمين على امتناع حوادث لا أول لها دليلان: قياس النوع على الآحاد، وبرهان التطبيق، وغالب الأدلة الأخرى عندهم ترجع إلى الأول، وإن اختلفت فيه العبارات، وتعددت المقدمات[١].

الدليل الأول: قياس النوع على الآحاد.

وذلك أنهم زعموا أنه إذا ثبت أن آحاد الحوادث لها مبتدأ، فأصلها ونوعها كذلك، وذكروا أن إعطاء الآحاد حكماً مع سلبه عن الكل يعدُّ تناقضاً.

قال الجويني: «ومما تمسك به الأئمة أن قالوا: حقيقة الحادث: الموجود الذي له أول، فإذا كان هذا حقيقة الحادث الواحد، فحقيقة الحوادث: هي التي لها أول؛ إذ الحقائق لا تختلف بانضمام آحاد إلى أفراد، والذي يقرر هذا أن الجوهر الواحد إذا كان من حقيقته التحيز، فالجواهر متحيزة، إذا ثبت كون الجوهر الواحد متحيزاً»[٢].

الدليل الثاني: برهان التطبيق.

وهو من أشهر ما استدل به المتكلمون - من معتزلة وأشاعرة وماتريدية - على امتناع حوادث لا أول لها، ويسمى برهان التطبيق والموازاة والمسامتة[٣].

---

(١) انظر الإشارة لبعض هذه الطرق في: درء التعارض (٣/ ٤٥) وما بعدها، (٩/ ١٧٧، ١٩٧).

(٢) الشامل للجويني-ط: دار الكتب العلمية (٨٥)، وانظر: المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار (٦٦-٦٧)، المختصر في أصول الدين له ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/ ١٧٦-١٧٧)، لمع الأدلة للجويني (٩٠)، في التوحيد (ديوان الأصول) لأبي رشيد النيسابوري (٢٣٩-٢٤٠).

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣٠٣)، منهاج السنة النبوية (١/ ٤٣٢).

فقد قال عنه الإيجي: «وهذا الدليل هو العمدة»[١]، وقال التفتازاني[٢]: «وعليه التعويل في كل ما يُدَّعى تناهيه»[٣].

وهذا الدليل مبني على فرض مقدارين غير متناهيين، ثم فرض تفاوت بينهما، ثم القول: بأن التفاوت فيما لا يتناهى محال، والنتيجة بطلان الفرض الأول، أي بطلان وجود ما لا يتناهى.

وقد ضربوا له مثالاً، وهو أننا إذا فرضنا - في الوهم - سلسلتين:

الأولى: تبدأ من زمن الطوفان إلى ما لا نهاية له أزلاً.

والثانية: تبدأ من زمن الهجرة، إلى ما لا نهاية له أزلاً.

ثم طابقنا بين السلسلتين، فطابقنا الطرف المتناهي من السلسلة الطويلة (الثانية) على الطرف المتناهي من السلسلة الناقصة (الأولى)، بحيث يقع بإزاء كل جزءٍ من السلسلة الطويلة (الثانية) جزءٌ من السلسلة الناقصة (الأولى)، فالنتيجة لا تخرج عن احتمالين:

الأول: أن تتساوى السلسلتان، فيلزم أن تكون الزائدة مثل الناقصة، وهو محال، فبطل هذا الاحتمال.

الثاني: أن تتفاضل السلسلتان (تكون الثانية زائدة على الأولى)، فيلزم وقوع التفاضل فيما لا يتناهى، وذلك بأن تكون السلسلة الثانية زائدة على

---

(١) انظر: شرح المواقف (١/ ٤٥٤).

(٢) هو مسعود بن عمر بن عبدالله، الملقب بسعد الدين، التفتازاني، الفقيه الشافعي، الأصولي المفسر، ومن العارفين بالعربية والبيان والمنطق، ولد بتفتازان من بلاد خراسان سنة ٧١٢هـ، توفي سنة ٧٩٣هـ، من كتبه: تهذيب المنطق، شرح العقائد النسفية.
انظر: البدر الطالع-مطبعة السعادة (٢/ ٣٠٣).

(٣) انظر: شرح المقاصد (١/ ١٦٧).

الأولى بمقدار متناه، والزائد على المتناهي بقدر متناهٍ يكون متناهياً.

فتكون السلسلة الثانية متناهية في جانب الأزل، والسلسلة الأولى ستكون كذلك، فالكل متناهٍ، وبه يبطل فرض عدم تناهيهما[١].

وببطلان الاحتمالين يبطل أساس الفرض لما لا يتناهى، وبه يبطل فرض حوادث لا تتناهى.

هذا حاصل برهان التطبيق، على اختلافٍ في عباراتهم في التمثيل له، وفي نظمه، وتبين بهذا أنه مبني على قاعدة ادَّعوها، وهي: أن ما لا يتناهى لا يتفاضل[٢].

وبعد أن قرر المتكلمون هذه المقدمات انتهوا إلى نتيجتها.

والنتيجة هي: أن الأجسام والأعراض حادثة، فالعالم حادث.

الأساس الثاني: إثبات أن كل حادث فلا بد له من مُحدِث.

وقد اختلف المتكلمون في هذه القضية على رأيين:

١/ فمنهم من رأى أن العلم بها ضروري، فلا يحتاج إلى نظر واستدلال.

وممن ذهب إلى ذلك: الجويني، والغزالي، والرازي، وابن الهمام الحنفي، وغيرهم[٣].

---

(١) انظر: المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار المعتزلي (٦٩-٧٠)، الأربعين في أصول الدين للرازي (١/ ١٥، ١٢٠-١٢١)، لباب الإشارات والتنبيهات له (١٥٧)، غاية المرام للآمدي (٩-١٠)، أبكار الأفكار له (١/ ٢٢٩)، في التوحيد (ديوان الأصول) لأبي رشيد النيسابوري المعتزلي (٢٥٧)، شرح المقاصد (١/ ١٦٧-١٦٨)، وانظر كذلك: منهاج السنة النبوية (١/ ٤٣٢)، درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣٠٣-٣٠٤) (٣/ ٤٠)، الرد على من قال بفناء الجنة والنار لشيخ الإسلام ابن تيمية (٤٦).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٩/ ١٧٧).

(٣) انظر: الإرشاد للجويني (٢٨)، إحياء علوم الدين (١/ ١٠٦)، قواعد العقائد =

٢/ بينما رأى بعضهم أن العلم بها نظريٌّ يحتاج إلى استدلال.

وقد ذهب إلى ذلك أكثر المعتزلة وبعض الأشعرية وغيرهم، وذلك نظراً لخلاف بعض الطوائف ممن رأى استغناء بعض الحوادث عن مُحدِث[1].

وقد استدل هؤلاء بدليلين، وهما:

الدليل الأول: قياس التمثيل، وهو (قياس الشاهد على الغائب).

حيث ذكروا أن ما نشاهده من الحوادث قد احتاجت إلى مُحدِث (كحاجة تصرفاتنا إلينا)؛ وعلة حاجتها هو حدوثها، فكذا كل حادث يحتاج إلى محدِث، والأجسام حادثة، فتحتاج إلى مُحدِث.

قال القاضي عبد الجبار بن أحمد ذاكراً هذا الاستدلال: «تصرفاتنا في الشاهد... محتاجة إلينا، ومتعلقة بنا، وإنما احتاجت إلينا لحدوثها، فكل ما شاركها في الحدث وجب أن يشاركها في الاحتياج إلى مُحدِثٍ وفاعل، والأجسام قد شاركتها في الحدوث، فيجب احتياجها إلى مُحدِثٍ وفاعل»[2].

= للغزالي (١٥٥)، معالم أصول الدين للرازي (٤٥)، المطالب العالية له (١/ ١٢١)، المعالم الدينية ليحيى بن حمزة (الزيدي) (٥٣)، المسامرة شرح المسايرة (٤١، ٤٤).

(١) وذكروا من هؤلاء: أصحاب الطبائع، وثمامة بن الأشرس في المتولدات خاصة، والجاحظ فيما خلا الإرادة، وغيرهم، انظر: المحيط بالتكليف (٧٦)، المطالب العالية للرازي (١/ ١٢٣).

(٢) شرح الأصول الخمسة - ت: عبد الكريم عثمان (١١٨)، وانظر في هذا الدليل وغيره: المرجع السابق (٩٤)، المختصر في أصول الدين له ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/ ١٧٨)، التوحيد للماتريدي (١٥، ١٧-١٩)، غرر الأدلة لأبي الحسين البصري، عن درء التعارض (٨/ ٢٩٥-٢٩٦)، الإنصاف للباقلاني (٤٤-٤٦)، التمهيد له (٤٣)، وأصول الدين للبغدادي (٦٩)، والإرشاد للجويني (٨٤)، أصول الدين للبزدوي (٣٠)، المطالب العالية للرازي (١/ ١٢٣-١٢٥)، في التوحيد (ديوان الأصول) لأبي رشيد النيسابوري المعتزلي (٥٥، ٢٩٦)، الدر النضيد للتفتازاني (١٥١)، المعالم الدينية ليحيى ابن حمزة (الزيدي) (٥٣).

وهذا القياس الذي ذكره عبد الجبار وغيره لا بد له من أركان أربعة: «الأصل، والفرع، والعلة، والحكم. فالأصل: هو كونُ العبدِ مُحدِثاً لأفعال نفسه، والفرع: هو العالَم، والحكم: هو الاحتياج إلى الفاعل، والعلة: هي الحدوث»[1].

الدليل الثاني: دليل التخصيص والتعيين.

وهو: - أن العالم قد ثبت حدوثه (كما في الأساس الأول).

- والحادث جائز الوجود، إذ يجوز تقدير وجوده وانتفائه في الوقت المُعيَّن.
- فتخصيص إحداثه في هذا الوقت المعين دون غيره، وعلى تلك الصفات المعينة دون ما سواها، يفتقر إلى مُخَصِّص، وإلا للزم أحد أمرين:

١- أن يكون أحد الأمرين المتساويين مساوياً لذاته، راجحاً لذاته، وهو محال.

٢- أن يمكن للعين الواحدة أن تقبل كل شكل في وقت واحد، وهو محال أيضاً.

فتعين ثبوت المُخصِّص، وهو الفاعل المُختار.

قال الجويني: «إذا ثبت حدث العالم، وتبيَّن أنه مفتتح الوجود، فالحادث جائز وجوده وانتفاؤه، وكل وقت صادفه وقوعه كان من المجوَّزات تقدمه عليه بأوقات، ومن الممكنات استئخار وجوده عن وقته بساعات، فإذا وقع الوجود الجائز بدلاً من استمرار العدم المجوّز، قضت العقول ببداهتها بافتقاره إلى مخصِّص خصَّصه بالوقوع، وذلك - أرشدكم الله - مستبين

---

(١) المطالب العالية للرازي (١/ ١٢٣).

بالضرورة، ولا حاجة فيه إلى سبر العبر، والتمسك بسبيل النظر»[١].

الأساس الثالث: إثبات أن المُحدِث هو الله.

وقد كان من حق هذا الحكم أن يكون نتيجة ضرورية للأساسين الأولين، لا أن يكون مقدمة ثالثة لهما، ولكنهم جعلوا هذه المسألة من النظريات، وأعملوا فيها النظر[٢].

والدليل الذي احتجوا به لهذا الأساس هو:

دليل السبر والتقسيم.

وهو الدليل القائم على فرض احتمالات متعددة، ثم إبطالها جميعاً ما عدا واحدا، فيتعين ثبوت هذا الواحد، وبطلان ما سواه.

فبعد أن وصل المتكلمون إلى أنه لا بدَّ للعالَم من مُحدِث، افترضوا عدة احتمالات في مُحدث هذا العالم - على خلاف بينهم في الاحتمالات المفروضة - ثم أبطلوها سوى الخالق الله سبحانه، فثبت أنه هو مُحدث العالم، فمن الاحتمالات التي فرضوها:

١- أن يكون العالم قد أحدث نفسه.

٢- أن تكون الطبيعة هي التي أحدثت العالم.

٣- أن تكون العلة الموجبة هي التي أحدثت العالم.

٤- أن يكون قد أحدثها فاعل مختار، وهو الله تعالى.

ثم شرعوا في إبطال الاحتمالات الثلاثة الأولى.

---

(١) الإرشاد (٢٨)، وانظر: الإنصاف للباقلاني (٢٩، ٤٥)، التمهيد له (٤٣-٤٤)، أصول الدين للبغدادي (٦٩)، شرح السنوسية (٧٢)، وانظر كذلك: درء تعارض العقل والنقل (٣/ ١٢١) (٨/ ٧٨-٨٧).

(٢) انظر: حقيقة التوحيد بين أهل السنة والمتكلمين-عبد الرحيم السلمي (١٩٨).

١ - فلا يصح أن يكون العالم قد أحدث نفسه، لأن ذلك لو فرض، فإما أن يكون قد أحدث نفسه قبل وجوده، أو بعد وجوده:

أ- لا يصح أن يكون قد أحدث نفسه قبل وجوده؛ لأن العالم قبل وجوده كان معدوماً، والمعدوم يستحيل أن يكون فاعلاً؛ إذ الفاعل قادر، والمعدوم لا قدرة له.

ب- لا يصح أن يكون قد أحدث نفسه بعد وجوده؛ لأن هذا تحصيل حاصل، وهو محال، فحدوثه يغنيه عن إحداث نفسه[1].

٢ - كما لا يصح أن تكون الطبيعة هي التي أحدثت العالم.

وسبب ذلك: أن الطبيعة - عند من قال بها - علةٌ موجبةٌ لآثارها إذا ارتفعت الموانع[2]، فلا يخلو الحال من احتمالين:

أ- أن تكون الطبيعة قديمة، فيلزم أن يكون العالم قديماً، وهو باطل.

ب- أن تكون الطبيعة حادثة، فتفتقر إلى مخصِّص وهذا المُخصِّص إن كان قديماً لزم قدم الطبيعة، وإلا احتاج إلى مُخصِّص آخر، فيتسلسل القول، ويبطل هذا الاحتمال.

٣- ولا يصح أن تكون العلة الموجبة هي التي أحدثت العالم، لما تقدم في الاحتمال السابق[3].

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار المعتزلي (١١٩)، المختصر في أصول الدين له ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/ ١٧٩)، أصول الدين للبغدادي (٦٩).

(٢) سيأتي بيان العلة الموجبة عند الكلام على مبحث: (قلب الأدلة على الفلاسفة في قولهم بقدم العالم).

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار (١٢٠)، المختصر في أصول الدين له ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/ ١٧٩)، الإرشاد للجويني (٢٨-٢٩)، لمع الأدلة له (٩١)، الشامل له-ط: دار الكتب العلمية (٩٧).

فإذا بطلت هذه الاحتمالات الثلاثة، تعين الاحتمال الرابع، وهو أن يكون هذا العالم قد أحدثه القادر المختار، وهو الله تعالى.

قال الجويني: «فإذا بطل أن يكون مخصِّص الحادث علة توجبه، أو طبيعةٌ توجِدُ بنفسها لا على الاختيار، فيتعين بعد ذلك القطع بأن مُخصِّص الحوادث فاعلٌ على الاختيار، مُخصِّصٌ إيقاعها ببعض الصفات والأوقات»[١].

وبهذا يكون قد انتهى نظم هذا الدليل الكلامي البالغ التعقيد، للوصول إلى نتيجة ضرورية فطرية، ومع ذلك فهي غير كافية - وحدها - في تحقيق أصل الديانة، إذ قد أقر بها ابتداءً عامة الخلق مسلمهم وكتابيهم ومشركهم - إلا من شذ منهم - ألا وهي إثبات أن الله هو خالق العالم، ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۚ قُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٢٥﴾﴾ [لقمان: ٢٥].

فهذه شهادة من العزيز الحكيم أن الاكتفاء بنتيجة هذا الدليل وحدها ليس علماً، بل إن مُعتَقده جاهل ما لم يقرن به إخلاص العبادة لله[٢]، وهو ما لم يدل عليه دليل الحوادث.

❊ ❊ ❊

فرع: استدلال المتكلمين على دليل الحوادث بقصة إبراهيم ﷺ، وقوله: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلْـَٔافِلِينَ ﴿٧٦﴾﴾ [الأنعام: ٧٦].

لقد حاول المتكلمون أن يجدوا مستنداً شرعياً لدليل الأعراض وحدوث الأجسام، حيث استدلوا على نفي صفات الله الاختيارية - فيما أسموه

---

(١) الإرشاد (٢٩)، وانظر: لمع الأدلة له (٩١-٩٢)، شرح الأصول الخمسة (١١٩)، أصول الدين للبغدادي (٦٩).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١/ ١٥٤-١٥٥) (٨/ ١٠١-١٠٣).

بحلول الحوادث - بقصة مناظرة نبي الله إبراهيم ﷺ لقومه، وذلك في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْأَفِلِينَ ﴿٧٦﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّآلِّينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَآ أَكْبَرُ فَلَمَّآ أَفَلَتْ قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّي بَرِيٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴿٧٨﴾﴾ [الأنعام: ٧٦ - ٧٨].

وقد قال تعالى بعد هذه المناظرة بعدة آيات: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ نَرْفَعُ دَرَجَٰتٍ مَّن نَّشَآءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ﴿٨٣﴾﴾ [الأنعام: ٨٣].

وتقرير استدلالهم بالقصة كما يلي:

- قالوا: إن إبراهيم ﷺ قد استدل على بطلان ربوبية الكوكب والقمر والشمس بأفولها.
- ثم فسروا الأفول بـ: التغير، والانتقال، والحركة.
- فدل هذا على أن (التغير، والانتقال، والحركة) مُبْطِل للربوبية، وأن الله لا يوصف بذلك.
- ثم بنوا على ذلك نفي الصفات الاخيارية عن الله، من مثل استواء الرب، وإتيانه، ومجيئه، ونزوله، لأنها تقتضي (التغير، أو الانتقال، أو الحركة).

وقد نُقل هذا الاستدلال عن قدماء الجهمية والمعتزلة - كبشر المريسي وغيره[1] - ثم تلقفه عنهم إماما المتكلمين - الأشعري والماتريدي - وأصحابهما من بعدهما، ثم شاع في بقية الطوائف.

فقد قال أبو الحسن الأشعري مقرراً هذا الاستدلال: «أما الحركة

---

(١) انظر كلام المريسي في نقض الدارمي عليه (١/ ٣٥٧)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣١٠).

والسكون والكلام فيهما فأصلهما موجود في القرآن، وهما يدلان على التوحيد، وكذلك الاجتماع والافتراق. قال الله - مخبراً عن خليله إبراهيم ﷺ في قصة أفول الكوكب والشمس والقمر وتحريكهما من مكان إلى مكان - ما دلَّ على أن ربه عز وجل لا يجوز عليه شيء من ذلك، وإن جاز عليه الأفول والانتقال من مكان إلى مكان فليس بإله»(١).

كما ذكر أبو منصور الماتريدي - في تفسيره لهذه الآيات - أن إبراهيم عليه السلام قد «أنكر الأفول والزوال، وهذا ينقض قول من يصفه بالزوال والانتقال من حالٍ إلى حال»(٢).

وقال القاضي عبد الجبار المعتزلي عن قوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ ٧٦﴾ [الأنعام: ٧٦] «فاستدل بحركته وغيبته على أنه ليس برب»(٣).

---

(١) رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام لأبي الحسن الأشعري-ملحقة بكتاب: علم الكلام-د عامر النجار (١٨٠)، وانظر: كتاب اللمع لأبي الحسن الأشعري (٢٣-٢٤).

(٢) تأويلات أهل السنة لأبي منصور الماتريدي- ط: دار الكتب العلمية (٤/ ١٣٤) وانظر: التوحيد للماتريدي (٥٣).

(٣) تنزيه القرآن عن المطاعن (١٢٨)، وانظر حول هذا الاستدلال: التعرف لمذاهب أهل التصوف (٣٨)، التبصير في الدين للإسفراييني-ت الكوثري (١٢٩-١٣٠)، الإنصاف للباقلاني (٤٤)،، الفصل في الملل والأهواء والنحل (٢/ ١٣٢)، الفنون لأبي الوفاء ابن عقيل (١/ ٣٢١)، الغنية في أصول الدين للمتولي (١١٥)، الكشاف للزمخشري (٢/ ٣٩)، الملل والنحل للشهرستاني (٢/ ٥٣)، التفسير الكبير للرازي (٢/ ٨١، ٨٩) (١٣/ ٤٢-٤٦) (١٤/ ٧)، المحصل له (٣٣٧)، أساس التقديس له (٨٣)، الأربعين في أصول الدين له (١/ ١٧٢)، أبكار الأفكار للآمدي (٢/ ٢٦)، إيضاح الدليل لابن جماعة (١١٧)، شرح المواقف للجرجاني (٣/ ١٢)، وانظر أيضاً: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٥٤٢) (٦/ ٢٥٢).

ولذا ذكر الرازي عمن سماه (بعض الأذكياء من أصحابه!) أنه قال: «الشمس والقمر لا عيب فيهما يمنع من القول بإلهيتهما سوى أنهمـ[ـا] جسم يجوز عليه الغيبة والحضور!، فمن جوَّز المجيء والذهاب على الله تعالى فلِم لا يحكم بإلهية الشمس!» ثم ذكر الاستدلال بقصة إبراهيم عليه السلام على هذا المعنى الذي زعمه[(١)]، ففي نظر هذا (الذكي!) أن الفارق الوحيد بين الخالق والمخلوق هو إمكان المجيء والذهاب من المخلوق، وامتناع ذلك على الخالق!

وقال الرازي كذلك مقرراً دلالة الآية - عنده - على نفي الصفات الفعلية: «يمتنع أن يكون تعالى ينزل من العرش إلى السماء تارة ويصعد من السماء إلى العرش أخرى؛ وإلا لحصل معنى الأفول»[(٢)].

وزعم الطوفي أن طريقة الأعراض بمقدماتها الطويلة «مستفادة من إبراهيم عليه السلام في مقامه هذا النظري، ولقد أوتي رشده من قبل، ومتكلمو الإسلام تلاميذه في هذه الطريقة، وهي من أيسر الطرق وأحسنها[(٣)]!!، والرشد الإبراهيمي عليها ظاهر»[(٤)]، وحاشا خليل الله إبراهيم ﷺ أن يكون هذا المسلك الفلسفي له طريقاً، أو أن يكون المتكلمون (ورثة الفلاسفة) له

---

(١) التفسير الكبير للرازي (٥/ ١٨١)، وقد ذكر الرازي هذا الاستدلال في أساس التقديس (٤١)، وفي الأربعين في أصول الدين (١/ ١٥١).

(٢) المرجع السابق (١٣/ ٤٦).

(٣) بل هي من أعسرها وأوعرها وأخطرها، اعترف بذلك أصحابها وأربابها قبل ناقديها، وبينوا أنها «عسيرة صعبة» المعالم الدينية ليحيى بن حمزة (الزيدي) (٥٢)، وأن من فروعها«ما يطول، ويصعب تحقيقه جداً على أرباب العقول» غاية المرام للآمدي (٢٤٩) وانظر: رسالة إلى أهل الثغر لأبي الحسن الأشعري (١٨٦-١٨٨)، المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار المعتزلي (٣٥-٣٦)، فأين السهولة واليسر الذي يزعمه الطوفي عفا الله عنه.

(٤) الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية للطوفي (٢/ ١٧٨).

تلاميذاً، وسيأتي - بإذن الله - قلب هذه الشبهة ونقاشها بالتفصيل في آخر هذا المبحث.

❊ ❊ ❊

❑ المطلب الثاني ❑

أثر دليل حلول الحوادث على المتكلمين.

لقد أطبق المتكلمون بمختلف طوائفهم على استعمال دليل الأعراض وحدوث الأجسام، إلا أن آثار هذا الدليل قد جاءت متباينة - بل متناقضة - فيما بينهم، وهذا الاختلاف راجع إلى اختلافهم في بعض مقدمات الدليل، أو إلى خلافهم في حدِّ بعض ألفاظه، كلفظ (العرض).

وفيما يلي بيان لأثر هذا الدليل ونتائجه لدى أبرز الفرق التي استخدمته، وهي فرقة الجهمية ومن تبعهم من المعتزلة، والكلابية، ومن تلاهم من الأشعرية وغيرهم.

• المسألة الأولى: أثر دليل الحوادث على الجهمية والمعتزلة.

لقد كانت المعتزلة وأسلافهم من الجهمية أول من ابتدع هذا الدليل في الإسلام كما سبق بيانه، وقد أطال هؤلاء النقاش حول هذا الدليل، والاحتجاج لأسسه ومقدماته، ولهذا فقد كانوا أكثر علماً به والتزاماً للوازمه ممن جاء بعدهم من الكلابية، ومن الآثار الفاسدة لهذا الدليل عندهم:

١ - نفي الصفات جميعاً عن الله تعالى.

وهذا مما اتفق عليه الجهمية والمعتزلة، فقد كان هؤلاء يجعلون الصفات من الأعراض، وكان أثر ذلك عليهم أن اتفقوا على نفي جميع الصفات عن الله تعالى؛ لأن الصفات كلها من الأعراض عندهم، والأعراض حادثة، وهي لا تقوم إلا بجسم، والأجسام حادثة؛ لأنها لا

تنفك من تلك الأعراض الحادثة (الصفات)، وما لا ينفك من الحوادث ولا يتقدمها فهو حادث، فعلى هذا يكون ما قامت به الصفات حادثاً، والله تعالى قديم منزه عن الحدوث، فيمتنع أن تقوم به الصفات مطلقاً، على ما تقدم تفصيله في المطلب السابق.

وهؤلاء لم يفرقوا بين ما كان من الصفات من قبيل الأفعال المتعاقبة، وما كان لازماً قديماً كما فرق بذلك الكلابية ومن تبعهم، بل جعلوا كل ما قامت به الصفات أو الأفعال مُحدَثاً، والله منزه عن الحدوث، فلزم من ذلك على أصلهم ألا يقوم بالصانع لا الصفات ولا الأفعال.

وعلى هذا نفوا أن يكون العلم والقدرة والإرادة من الصفات القائمة بذات الله، فضلاً عن صفات الأفعال كالمجيء والإتيان والنزول، كما نفوا أن يكون الله تعالى يُرى، أو أن يرى نفسه، وأنكروا أن يكون له سمع أوبصر أو كلام، بل كلام الله مخلوق عندهم، وليس صفة قائمة بذاته[(١)].

والمعتزلةُ - وإن قال من قال منهم: إن الله عالمٌ قادر حيّ - لكنهم عند تفصيل هذا القول يذكرون أنه عالم قادر حيٌّ بذاته، لا بعلم ولا قدرة ولا حياة، وبعضهم يقول: عالم لذاته، وبعضهم يقول: عالم بعلم هو ذاته، إلى

---

(١) حول نفي الجهمية والمعتزلة للصفات بهذا الدليل، انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإســــلام (٣/ ٣٠٥) (٥/ ٢٩٠) (٦/ ٣٤) (٧/ ١٠٦-١٠٧) (١٢/ ٢٨، ١٤٠، ١٤٩، ٣١٥، ٥٩٢) (١٣/ ١٤٧) (١٦/ ٤٥٤)، درء تعارض العقل والنقل (١/ ٤١، ٣٠٥-٣٠٦، ٣٧٥) (٥/ ٢٤٥) (٦/ ١٨٣-١٨٤)، منهاج السنة النبوية (١/ ٣٠٣-٣٠٤) (٢/ ١٠٧)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ١٠١)، النبوات (٤٥)، الرد على من قال بفناء الجنة والنار (٤٩)، الصواعق المرسلة لابن القيم (٣/ ١١٩١)، بدائع الفوائد له (١/ ١٨٠). وانظر كذلك: مقالات الإسلاميين للأشعري (١٥٥-١٥٧)، المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار (٣١٦، ٣٣١)، الفرق بين الفرق للبغدادي (٩٣)، التبصير في الدين للإسفراييني-ت الكوثري (٥٣)، الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات (١/ ٣٣٣-٣٤٣، ٣٦٢-٣٧٤).

غير ذلك من الأقوال[١]، فهم قد اتفقوا على أن الإرادة والسمع والبصر ليست معاني قائمة بذاته، ثم اختلفوا في وجوه وجودها ومعانيها[٢].

قال القاضي عبد الجبار المعتزلي مقرراً نفي قيام صفة الحياة والقدرة بالله: «وجملة القول في ذلك: هو أنه تعالى لو كان حيّاً بحياة، والحياة لا يصح الإدراك بها إلا بعد استعمال محلها في الإدراك ضرباً من الاستعمال، لوجب أن يكون القديم تعالى جسماً، وذلك محال، وكذلك الكلام في القدرة؛ لأن القدرة لا يصح الفعل بها إلا بعد استعمال محلها في الفعل أو في سببه ضرباً من الاستعمال، فيجب أن يكون الله تعالى جسماً محلًّا للأعراض، وذلك لا يجوز»[٣].

وقال ابن المرتضي المعتزلي: «وأما ما أجمعت عليه المعتزلة، فقد أجمعوا على أن للعالم مُحدِثاً، قديماً، قادراً، عالماً حيّاً، لا لمعانٍ»[٤].

---

(١) انظر تفصيل أقوالهم في: مقالات الإسلاميين للأشعري (١٧٧)، الانتصار للخياط-ت: د نيبرج (١١١-١١٢)، المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار (١٠٧)، شرح الأصول الخمسة له (١٦٢، ١٨٢-١٨٣، ٤٤٠)، المختصر في أصول الدين له-ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/ ١٨٠-١٨٣)، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة له (٣٤٧)، التبصير في الدين للإسفراييني-ت:الحوت (٧٠)، الملل والنحل للشهرستاني (١/ ١٨٥)، نهاية الإقدام له (١٨٠)، حقائق المعرفة لأحمد بن سليمان الزيدي (١٧٤)، ينابيع النصيحة للحسين بن بدر الدين الزيدي (٤٥).

(٢) انظر: الملل والنِّحل للشهرستاني (١/ ٤٥).

(٣) شرح الأصول الخمسة-ت:د عبد الكريم عثمان (٢٠٠-٢٠١)، وانظر: المرجع السابق (١٦٢-١٦٣، ١٩٩)، المغني في أبواب العدل والتوحيد (٥/ ٢٠٤)، المختصر في أصول الدين له ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/ ١٨٢)، الانتصار للخياط-ت: د نيبرج (١١١-١١٢).

(٤) المنية والأمل في شرح الملل والنحل (١٢٦)، وانظر: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار (١٩٥)، ديوان الأصول (في التوحيد) لأبي رشيد النيسابوري المعتزلي (٥٧٨).

فتبين بهذا أن ما قد يوجد في كلام بعضهم من إضافة العلم أو غيره لله فإنه ليس على سبيل إضافة الصفة للموصوف - بنحو ما يقوله الأشعرية وغيرهم، فضلاً عما يقرره أهل السنة - وإنما هي إضافة على غير سبيل الوصف القائم بالله، فإما أن تكون مخلوقات منفصلة عندهم، أو أن تفسر بالذات، فحقيقة قول هؤلاء أن الله تعالى: «ليس له فعل اختياري يقوم بنفسه، ولا له كلام ولا فعل يقوم به يتعلق بمشيئته وقدرته، وأنه لا يقدر على استواء أو نزول أو إتيان أو مجيء، وأن المخلوقات التي خلقها لم يكن منه عند خلقها فعلٌ أصلاً، بل عين المخلوقات هي الفعل، ليس هناك فعل ومفعول، وخلقٌ ومخلوق، بل المخلوق عين الخلق، والمفعول عين الفعل، ونحو ذلك»[1]، وإن كان إثبات الصفات لازماً للمعتزلة على التحقيق، إذ قد اعترفوا بما يستلزم إثباتها من كونه حيّاً عالماً قادراً[2]، إلا أنهم لم يلتزموا القول بإثباتها.

وقد اعتمد هؤلاء في نفيهم لصفات الأفعال على نفس الحجة التي نفوا بها سائر الصفات، أي دليل حدوث الحوادث، وإن كانوا قد يوردون شبهاً أخرى على ذلك النفي.

قال شيخ الإسلام رحمه الله عن المعتزلة والجهمية: «فهؤلاء ينفون الصفات مطلقاً، وحجتهم على نفي قيام الأفعال به من جنس حجتهم على نفي قيام الصفات به، وهم يسوُّون في النفي بين هذا وهذا، كما صرحوا بذلك، وليس لهم حجة تختص بنفس قيام الحوادث»[3].

ومثال ذلك نفيهم لصفة الكلام عن الله - والتي يثبتها أهل السنة على أن

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٢/ ١٢).

(٢) انظر: شرح العقيدة الأصبهانية-ت: د السعوي (١/ ٧٥).

(٣) شرح العقيدة الأصفهانية - ط: الرشد (٩٨-٩٩)، وانظر: منهاج السنة النبوية (١/ ٣١١).

أصلها من الصفات الذاتية، وآحادها من الصفات الفعلية[١] - فقد نفى هؤلاء الكلام على أنه صفة قائمة بالله تعالى، وقالوا ببدعتهم المعروفة بخلق القرآن تبعاً لهذا الدليل[٢].

قال القاضي عبد الجبار عن صفة الكلام: «والذي يدل على حدوث كلامه الذي ثبت أنه كلامٌ له: أن الكلام على ما قدمناه لا يكون إلا حروفاً منظومة، وأصواتاً مقطعة، وقد ثبت فيما هذه حاله أنه مُحدَث؛ لجواز العدم عليه، على ما بيَّنَّاه في حدوث الأعراض»[٣].

٢ - نفي الجهمية لأسماء الله الحسنى.

فالجهمية لم يقفوا عند نفي الصفات، بل قد نفوا عن الله تعالى الأسماء الحسنى طرداً لهذا الأصل؛ لأنها لو أضيفت لله للزم أن يكون متصفاً بمعانيها، حتى حُكي عن الجهم أنه لا يسمي الله شيئاً[٤]، بل قد زاد الغلاة من هؤلاء فنفوا أن يسمى الله بالنفي ولا بالإثبات[٥]، وكل هذا فرع عن قولهم بهذا الدليل وغيره، وإنما تباين هؤلاء في مقدار طرد الاستدلال به.

---

(١) انظر: رسالة في الصفات الاختيارية ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٢١٩) (١٣/ ١٦٩)، وضمن جامع الرسائل (٢/ ٦)، القواعد المثلى (٦٣).

(٢) انظر: الرد على من قال بفناء الجنة والنار لشيخ الإسلام ابن تيمية (٤٩).

(٣) المغني في أبواب العدل والتوحيد (٧/ ٨٤)، وانظر: المحيط بالتكليف له (٣٠٩-٣١٢).

(٤) انظر: الأنساب للسمعاني (٢/ ١٣٣)، التفسير الكبير للرازي (١٢/ ١٤٦)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/ ٢٠٢، ٣١١)، (١٣/ ٣٧) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ١٨٧)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٥٢٦).

(٥) انظر: الصفدية (٩٦-٩٨، ١١٦-١١٧)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/ ٣٩-٤٠، ١٠٠)، (٥/ ٣٠٣)، (٦/ ٣٥)، (١٧/ ١٠٥)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٥٢٣-٥٢٤)، الجواب الصحيح (٤/ ٤٦٥).

قال شيخ الإسلام ﷺ: «وزاد الجهم في ذلك هو والغلاة من القرامطة والفلاسفة نحو ذلك، فقالوا: وليس له اسم، كالشيء، والحيّ، والعليم، ونحو ذلك؛ لأنه إذا كان له اسم من هذه الأسماء لزم أن يكون متصفاً بمعنى الاسم، كالحياة والعلم، فإن صدق المشتَق مستلزِم لصدق المشتَق منه، وذلك يقتضي قيام الصفات به، وذلك محال؛ ولأنه اذا سُمِّي بهذه الأسماء فهي مما يسمى به غيره، والله منزه عن مشابهة الغير.

وزاد آخرون بالغلو، فقالوا: لا يسمى بإثبات ولا نفي، ولا يقال: موجود ولا لا موجود، ولا حيٌّ ولا لا حيّ؛ لأن في الإثبات تشبيهاً له بالموجودات، وفى النفي تشبيهاً له بالمعدومات وكل ذلك تشبيه»[1].

وأما المعتزلة، فقد«استعظموا نفي الأسماء؛ لما فيه من تكذيب القرآن تكذيباً ظاهر الخروج عن العقل، والتناقض؛ فإنه لا بد من التمييز بين الرب وغيره بالقلب واللسان، فما لا يميز من غيره لا حقيقة له ولا إثبات، وهو حقيقة قول الجهمية، فإنهم لم يثبتوا في نفس الأمر شيئاً قديماً ألبتّة»[2].

٣ - قول الجهم بن صفوان بفناء الجنة والنار.

وذلك أن هذا الدليل قد تضمن نفي التسلسل في الماضي، وامتناع حوادث لا أول لها، فطرد الجهم هذا المذهب في المستقبل، ورأى أن من لازم ذلك أن يقول بنفي التسلسل المستقبلي، ومنع حوادث لا نهاية لها،

---

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٣٥)، وانظر: الوافي بالوفيات للصفدي (١١/ ١٦٠-١٦١)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/ ١٢٠، ٢٠٢، ٣١١) (١٣/ ٣٧)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٥٢٦-٥٢٧) (٢/ ٦٠٤) (٥/ ١٦٨، ٣٩٢)، وسيأتي تفصيل قول الجهمية، وقول جهم نفسه في مبحث: قلب الأدلة التي استدل بها نفاة الأسماء الحسنى.

(٢) النبوات لشيخ الإسلام ﷺ (٤٥)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٨/ ١٤٩).

فقرر بناء على ذلك مذهبه المشهور من القول بفناء الجنة والنار، وأنه يعدم كل ما سوى الله، كما كان ما سواه معدوماً، وذلك أن قطعَ تسلسلِ الحوادث في المستقبل يستلزم قطع ما تقوم به تلك الحوادث ويكون ملازماً لها، وهي الأجسام، والجنَّةُ والنارُ من الأجسام، فلذا التزم القول بفنائهما وفناء ما سواهما من الأجسام، كما اعتمد في قوله هذا على أن الجنة والنار حادثتان، وما ثبت حدوثه استحال بقاؤه.

وقد أنكر عليه جماهير المسلمين هذا القول، وكفروه به، إذ كان مناقضاً لما هو مقطوع به في الشريعة من أن الجنة ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ وَظِلُّهَاۚ﴾ [الرّعد: ٣٥]، وأن أهلها ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدٗاۖ﴾ [النّسَاء: ٥٧][١].

٤ - قول أبي الهذيل العلاف انقطاع حركات أهل الجنة والنار.

وكان تحصيله لهذا المذهب قريباً من تحصيل الجهم لقوله، إلا أنه لم ير أن القولَ بقطع الحوادث في المستقبل مستلزمٌ للقول بفناء الجنة والنار، بل جوّز بقائهما، لكن مع انقطاع قيام الحوادث بهما، فقال بفناء مقدورات الله عز وجل، حتى لا يكون بعد فناء مقدوراته قادراً على شيء، وهو ما أوصله إلى القول بانقطاع حركات أهل الجنة والنار، وأن أهل الجنة يبقون ساكنين، ليس فيهم حركة أصلاً، ولا يقدر الله عز وجل فى تلك الحال على إحياء ميت ولا على إماتة حي ولا على تحريك ساكن ولا على تسكين متحرك ولا على إحداث شيء ولا على إفناء شيء[٢].

(١) سيأتي توثيق قول الجهم والإنكار عليه مع توثيق قول العلاف في الفقرة التالية، فغالب المراجع تقرن بين القولين.

(٢) حول قول الجهم وقول العلاف، انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/ ٣٠٤) (٨/ ١٥٤، ٣٨٠) (١٢/ ٤٥)، منهاج السنة النبوية (١/ ١٤٧، ٣١٠)، درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣٩-٤٠، ٣٠٥) (٣/ ١٥٨) (٨/ ٣٤٦)، بيان تلبيس الجهمية (٢/ ١٨٣)، الفتاوى الكبرى (١/ ٤٥١)، الرد على من قال بفناء الجنة والنار له (٤٤)، =

وقدكفره لأجل ذلك القول باقي فرق المعتزلة، فضلاً عن سائر فرق الأمة(١).

وقد ذكر بعض المعتزلة أن العلاف إنما صار إلى هذا القول لأن أحد الملاحدة قد ألزمه أن يقول في المستقبل بمثل ما قال به من قطع التسلسل في الماضي، فالتزم ذلك(٢)، وهو لازم له ولغيره ممن قال بتناهي الحوادث في الماضي، وأبو الهذيل هو من أوائل من أحدث هذا الدليل في هذه الأمة(٣)، فهو أبصر به وبلوازمه ممن تلقفه منه(٤).

هذا حاصل أثر دليل الحوادث على الجهمية والمعتزلة، وهو أنهم قد اتفقوا على نفي جميع الصفات، بل إن هذا النفي قد صار عندهم هو المقصد الأعظم مما يسمونه بالتوحيد، ويجعلونه أول أصولهم وأعظمها، ثم

= حادي الأرواح لابن القيم (٢٤٥)، الصواعق المرسلة (٣/ ١١٩٢)، نونية ابن القيم مع شرح ابن عيسى (١/ ٨٢)، شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز-ط: المكتب الإسلامي (٤٨٠-٤٨٣)، معارج القبول (٢/ ٨٦٨-٨٦٩). وانظر كذلك: مقالات الإسلاميين للأشعري (١٦٣، ٤٧٥-٤٧٦)، التبصير في الدين للإسفراييني-ت: الحوت (٧٠)، الفرق بين الفرق للبغدادي (١٠٢-١٠٣)، الملل والنحل للشهرستاني (١/ ٥١، ٨٧)، الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (٤/ ٧٠)، التفسير الكبير للرازي (١٩/ ٤٧) (٢٩/ ١٥٨)، في التوحيد (ديوان الأصول) لأبي رشيد النيسابوري المعتزلي (٢٦٥)، شرح المواقف للجرجاني (٣/ ٦٦٠).

(١) انظر: السنة لعبد الله بن أحمد (١/ ١٣٠-١٣١)، خلق أفعال العباد للبخاري-ت: عميرة (٣٢)، الفرق بين الفرق للبغدادي (١٠٢-١٠٣)، الصفدية لابن تيمية (٢/ ١٦٤)، الرد على من قال بفناء الجنة والنار لشيخ الإسلام ابن تيمية (٤٣، ٤٨).

(٢) انظر: في التوحيد (ديوان الأصول) لأبي رشيد النيسابوري المعتزلي (٢٦٥).

(٣) انظر: منهاج السنة النبوية (١/ ١٥٧) (٨/ ٥).

(٤) ونسبة هذا القول للعلاف قد أنكرها الخياط من المعتزلة، كما في الانتصار له-ط: مكتبة الثقافة الدينية (٤٦)، إلا أن المشهور في عامة كتب المقالات والفرق -حتى المعتزليَّة منها- إثبات نسبتها إليه، كما تقدم في المراجع السابقة.

تفاوتوا بما زاد على نفي الصفات من اللوازم الفاسدة لهذا الدليل.

• المسألة الثانية: أثر دليل الحوادث على الكلابية، والأشاعرة والماتريدية.

لقد كان متكلمة الصفاتية[١] - من الكلابية، ومن تبعهم من الأشعرية والماتريدية - من أخص الفرق التي استخدمت دليل الأعراض، وأطال أصحابها الكلام في تقريره والحجاج عنه، فهم قد تلقفوا هذا الدليل من المعتزلة والجهمية[٢]، ووافقوهم على صحته وأصل الاستدلال به، وإن اختلفوا معهم في بعض مقدماته ونتائجه.

ومن لوازم هذا الدليل عند الكلابية وأتباعهم:

١ - نفي صفات الله الفعلية الاختيارية.

فهؤلاء الكلابية قد نَفَوا أن يقوم بذات الباري ما هو متعلق بمشيئته وقدرته من الصفات والأفعال، وهذا ما وافقوا به المعتزلة، وعمدتهم في هذا النفي أن هذه الصفات الفعلية هي من قبيل الأعراض، والله منزه عن قيام الأعراض به، على ما تقدم شرحه سلَفاً.

لكنهم قد خالفوهم في قيام الصفات اللازمة بذات الباري، فإن المعتزلة قد نفوها طرداً لمذهبهم، وأما الكلابية وأتباعهم فقد أثبتوا أصل تلك الصفات الذاتية، وإن كانوا قد ينفون بعضها اعتماداً على أدلة أخرى، من

---

(١) الصفاتية: هو لقب يطلق على من أثبت الصفات لله أو بعضها، حتى من نفى بعضها أو أكثرها، كالأشعرية والماتريدية، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «والصفاتية: هم السلف والأئمة، وجميع الطوائف المثبتة للصفات، كالكلابية والكرامية والأشعرية والسالمية، وغيرهم من طوائف الأمة» مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٤٠)، وانظر: المرجع السابق (٣/ ٧١)، الملل والنحل (١/ ٩٢).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٩٧) (٩/ ١٣٢)، منهاج السنة النبوية (٣/ ٣٥٤)، الصفدية (١/ ٢٧٤).

مثل نفيهم لما يسمى بالصفات الخبرية (كوجه الله تعالى) اعتماداً على شبهة التمثيل والتجسيم.

فهؤلاء الكلابية وأتباعهم قالوا: إن الباري«لا يتصف بشيء من هذه الأمور: لا يتكلم بمشيئته وقدرته، ولا يقوم به فعل اختياري يحصل بمشيئته وقدرته، كخلق العالم وغيره، بل منهم من قال: لا يقوم به فعل، بل الخلق هو المخلوق، كالأشعري ومن وافقه، ومنهم من قال: بل فعل الرب قديم أزليّ، وهو من صفاته الأزلية، وهو قول قدماء الكلابية»[١].

وسبب هذا الاختلاف بين المعتزلة والكلابية - مع أنهم متفقون في أصل الدليل - أن الكلابية لم يجعلوا ما أثبتوه من الصفات اللازمة داخلة في الأعراض، بل زعموا أنها صفاتٌ وليست أعراضاً، فعند المعتزلة أن الصفات جميعها من الأعراض، وعند الكلابية أن الصفات ليست جميعاً من الأعراض.

وهذا راجع إلى تعريف الكلابية للعَرض، فالعرض عندهم هو ما يعرض ويزول ولا يبقى زمانين[٢]، وعلى هذا نفوا قيام الصفات الفعلية بذات الباري؛ لأنها ليست لازمة لذاته، بل تعرض وتزول، فهي عندهم أعراض، والأعراض حادثة، ومن أصول هؤلاء أن ما يقبل الحوادث لم يخل منها، وما لم يخل منها كان حادثاً؛ لاعتقادهم امتناع حوادث لا أول لها، فوجب نفي هذه الصفات الفعلية الحادثة عن الرب لذلك، على ما سبق تفصيله، وربما لم يسموها صفاتٍ أصلاً، بل يسمونها أعراضاً، إذ الصفات عندهم ما كان لازماً.

وأما ما أثبتوه من الصفات، فهي صفات ذاتية، وهي باقية لازمة، فلا

---

(١) النبوات (٤٦).

(٢) سبق توثيق هذا التعريف عند الأشاعرة، عند الكلام على تعريف العرض عند الكلابية.

تدخل في الأعراض عندهم، فلذلك أثبتوها، وأطلقوا القول بإثبات الصفات، ويعنون به ما أثبتوه من هذه الصفات اللازمة القديمة التي لا تتعلق بالقدرة والمشيئة.

قال الغزالي مبيناً ذلك: «إن الصفات كلها قديمة، فإنها إن كانت حادثة كان القديم سبحانه محلاً للحوادث، وهو محال، أو كان يتصف بصفة لا تقوم به وذلك أظهر استحالة»[١].

فعند المعتزلة أن الصفات لا تقوم إلا بمُحدَث، وأما الكلابية فقد نازعوهم في هذا، وسلموا لهم أن الأفعال ونحوها من الأمور الاختيارية لا تقوم إلا بمحدَث[٢].

قال شيخ الإسلام ﷺ: «ابن كلاب[٣] ومتبعوه فرَّقوا بين ما يلزم الذات من أعيان الصفات، كالحياة والعلم، وبين ما يتعلق بالمشيئة والقدرة، فقالوا: هذا لا يقوم بذاته؛ لأن ذلك يستلزم تعاقب الحوادث عليه»[٤].

ولهذا فإن مما يلزم استحضاره عند ذكر مذهب هؤلاء، أن هؤلاء - وإن

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد-ت: إبراهيم آكاه، وحسين آتاي (١٤٢).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣٩-٤١، ٣٠٦) (٢/ ١٨، ٩٩) (٣/ ٣٤٣) (٥/ ٢٤٥-٢٤٦) (٧/ ٧١)، منهاج السنة النبوية (١/ ٣١٢) (٢/ ١٠٧-١٠٨)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٣٦، ٢١٧-٢٢٠) (١٢/ ٣١٦)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ١٠٢)، الصفدية (١/ ١٢٩)، شرح العقيدة الأصفهانية-ط: الرشد (٩٩)، الاستقامة (١/ ١٦)، جامع الرسائل (٢/ ٣-٧)، وانظر كذلك: مقالات الإسلاميين للأشعري (١٦٩، ١٧٩)، الإنصاف للباقلاني (٣٨).

(٣) هو عبدالله بن سعيد بن كلاب، أبو محمد القطان البصري، رأس المتكلمين بالبصرة في زمانه، قيل: كان يلقب كُلَّاباً لأنه كان يجر الخصم إلى نفسه ببيانه وبلاغته، ومن تصانيفه: كتاب الصفات، وخلق الأفعال، والرد على المعتزلة.
انظر: سير أعلام النبلاء (١١/ ١٧٤)، طبقات الشافعية الكبرى (٢/ ٢٩٩).

(٤) درء تعارض العقل والنقل (٤/ ٢٥).

أثبتوا شيئاً من الصفات لله تعالى - إلا أن هذا الإثبات لا يلزم منه أن يكون على طريقة أهل السنة في إثباتها، بل أثبتوها على أصلهم هذا، وهو أنها قديمة لازمة للذات، وليست متعلقة بالمشيئة والقدرة، فحقيقة مذهب هؤلاء هي«إنكار كون الرب تعالى فاعلاً في الحقيقة، وإن سموه فاعلاً بألسنتهم، فإنه لا يقوم به عندهم فعلٌ، وفاعلٌ بلا فعل كقائم بلا قيام، وضارب بلا ضرب، وعالم بلا علم»[1].

وأبرز مثال على هذا إثبات الكلابية ومن تبعهم لصفة الكلام بالله، حيث إنهم قد أقروا بهذه الصفة، ولهم كلام طويل في إثباتها والرد على من نفاها من الجهمية والمعتزلة، ولكنهم حين فصَّلوا القول في إثبات هذه الصفة أثبتوها على طريقة مبتدَعة، لم تُعرف لأحد قبل ابن كلاب، فقد قرروا أن صفة الكلام ثابتة لله، ولكنهم قالوا: إن كلام الله معنى واحد قديم قائم بذات الله، ليس بحرف ولا صوت.

ولم يقفوا عند هذا الحد حتى صرحوا بالقول الشنيع من أن هذا القرآن الذي نقرؤه ليس هو كلام الله، بل هو عبارة أو حكاية عنه، قال الباقلاني مقرراً ذلك: «النازل على الحقيقة، المنتقل من قطر إلى قطر قولُ جبريل عليه السلام . . .[ثم استدل على ذلك بآية: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ۝٤٠﴾ [الحَاقَّة: ٤٠] ثم قال:] وهذا إخبار من الله تعالى بأن النظمَ العربي - الذي هو قراءة كلام الله تعالى - قولُ جبريل»[2]، كما صرحوا أن هذه العبارات والحروف مخلوقة[3]، قال الرازي: «الموصوف بالإنزال والتنزيل على سبيل المجاز هو هذه الحروف، ولا نزاع في كونها محدثةً مخلوقةً»[4].

---

(١) الصواعق المرسلة لابن القيم (٣/ ٩٨٥)، وانظر: درء التعارض (٣/ ٨٤).
(٢) الإنصاف (١٤٧).
(٣) الإرشاد للجويني (١١٦-١١٧).
(٤) التفسير الكبير (١٤/ ١٤).

وهم قد قالوا بذلك طرداً لأصلهم في دليل الأعراض، فإنهم لو أثبتوا أن الله تعالى يتكلم بما شاء إذا شاء، وأنه يتكلم بحرف وصوت لخالفوا ما قعَّدوه في دليل الأعراض، ولكان الكلام على هذا من الحوادث والأعراض، فلزم من ذلك القول بحلول الحوادث في ذات الله، والله منزه عن ذلك، فخروجاً من هذا الالتزام، أتوا بهذا القول المبتدع في كلام الله، محاولة منهم للجمع بين النقيضين، وهما: قول السلف في إثبات صفة الكلام، وما التزموه وورثوه من المعتزلة والجهمية من دليل الحوادث[1].

هذا مذهب الكلابية ومن تبعهم في صفة الكلام، ومثله يقال في ما أثبتوه من صفات أخرى، كالسمع والبصر وغيرهما.

٢ - القول بأن الله كان معطلاً عن كثير من صفاته قبل أن يخلق الخلق.

وهذا فرع عن نفيهم الصفات الفعلية عن الله، حيث زعم هؤلاء أن الله تعالى لم يزل معطلاً عن صفات كماله ما لا نهاية له من الأزمان، حتى خلق الخلق، وأنه خلق الخلق من غير ما سبب اقتضى ذلك.

وهذا الأثر قد شاركهم فيه من سلفهم من الجهمية والمعتزلة[2].

---

(١) انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري (٥٨٤)، الإنصاف للباقلاني (٣٨، ١١٥، ١٤٩)، تمهيد الأوائل له (٢٨٣)، مشكل الحديث وبيانه لابن فورك (٣٥١-٣٥٢)، أصول الدين للبغدادي (١٠٦)، الإرشاد للجويني (١٢٠)، لمع الأدلة له (١٠٢-١٠٥)، نهاية الإقدام للشهرستاني (٣٠٤)، تبيين كذب المفتري لابن عساكر (١٥٠)، شرح المواقف للجرجاني (٣/ ١٢٩)، وانظر من كتب شيخ الإسلام وابن القيم: مجموع الفتاوى (٨/ ٤٢٤-٤٢٥) (١٢/ ١٥٠، ٣٧٦)، درء تعارض العقل والنقل (٢/ ١٨، ٩٩)، منهاج السنة النبوية (١/ ٣١٣-٣١٤)، النبوات (٤٧)، الرد على من قال بفناء الجنة والنار (٥٠)، الصواعق المرسلة لابن القيم (٣/ ٩٨٥-٩٨٦).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٥٣٨، ٥٦٥)، (١٧/ ١٧٢) (١٨/ ٢٢٥)، الصفدية (١/ ١٣) (٢/ ٨٩، ١٦٣)، درء التعارض (١/ ٩٨) (٢/ ٣٦٤) (٩/ ٤٢٠)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٣٨٥)، الصواعق المرسلة (٣/ ٨٦٤)، شفاء العليل (٢٥٣).

والحق أن هذا الأمر مع كونه وصفاً لله بالنقص ومشابهة المخلوقين، فإنه ممتنع بالعقل أيضاً.

قال شيخ الإسلام ﷺ: «وإذا قيل: لم يكن متكلماً ثم تكلم، أو قيل: كان الكلام ممتنعاً ثم صار ممكناً له، كان هذا - مع وصفه له بالنقص في الأزل، وأنه تجدد له الكمال، ومع تشبيهه له بالمخلوق الذي ينتقل من النقص إلى الكمال - ممتنعاً، من جهة أن الممتنع لا يصير ممكناً بلا سبب، والعدم المحض لا شيء فيه، فامتنع أن يكون الممتنع فيه يصير ممكناً بلا سبب حادث»[1].

❊ ❊ ❊

❑ المطلب الثالث ❑

نقد دليل حلول الحوادث، وقلبُه.

توطئة

لقد تبين لنا فيما سبق عِظَم مقدار هذا الدليل عند أصحابه، وما قد نتج عنه من البدع والضلالات عند فرق الأمة وطوائفها المخالفة، ولذلك فقد سماه شيخ الإسلام ابن تيمية ﷺ: «ينبوع البدع»[2]، وقرر أنه «هو المادة التي تشعبت عنها هذه البدع»[3]، كما أشار إلى أن «عامة بدع الجهمية ونحوهم..ناشئة عن مباحث هذه الدعوى والحجة»[4].

ولقد تصدى علماء أهل السنة - عبر العصور - لهذا الدليل، وبينوا

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٨/ ٢٣٣).
(٢) منهاج السنة النبوية (١/ ٣١٢).
(٣) المرجع السابق
(٤) بيان تلبيس الجهمية (١/ ١٣١).

فساده وبطلانه، وحذروا منه ومن أهله، وذلك لِما علموا من سوء أثره.

وفيما يلي بيان إجماليٌّ لأوجه بطلان هذا الدليل، يتلوه إبطال وقلب لأسسه ومقدماته.

الفرع الأول: الرد الإجمالي على دليل الحوادث.

هذا الدليل - دليل الحوادث - باطل من وجوه:

١- أن هذا الدليل بدعة محدثة في الدين، لم يدعُ إليه أحد من النبيين، ولا استعمله أحد من الصحابة والتابعين، وقد قال ﷺ: «من أَحْدَثَ في أَمْرِنَا هذا ما ليس فيه فَهُوَ رَدٌّ»[(١)].

وبدعية هذا الدليل هي مما يعلم بالضرورة من الدين، فكل من نظر في نصوص الشرع، ومقامات الشارع ﷺ، ووصاياه لصحابته في أول إسلامهم وفيما بعد ذلك تبين له أنه لم يأمر بهذا الطريق ولا حثَّ عليه، لم يأت في ذلك لا نصٌّ متواتر ولا آحاد، بل ولا ضعيف، وقد عُلم أنه ﷺ ما ترك خيراً إلا ودل الأمة عليه، وقال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المَائدة: ٣].

«وكم احتج الله على عُبَّاد الأصنام من الأجسام، وكم احتجَّت عليهم رسله الكرام، فما ذكروا في شيء[من] ذلك دليل الأكوان[(٢)]، إما لخفائه أو لبطلانه[(٣)]»[(٤)].

(١) رواه البخاري (٢/ ٩٥٩) ح (٢٥٥٠)، ومسلم (٣/ ١٣٤٣) ح (١٧١٨)، من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٢) دليل الأكوان من الأسماء التي أطلقت على (دليل الحوادث وحلول الأجسام)، وذلك لما سبق في شرح الدليل من قول أصحابه: إن الأجسام لا تخلو من الأكوان (الاجتماع، والافتراق، والحركة، والسكون).

(٣) بل للأمرين جميعاً، كما سيأتي بيانه.

(٤) ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان لابن الوزير (٢٢٤).

ولو كان الإيمان بالله تعالى موقوفاً على معرفة الجوهر والعَرض - كما يزعم هؤلاء - لكان بيان ذلك من أهم القضايا الواجب تقريرها وتكرارها في نصوص الشارع، فلما لم يكن الأمر كذلك، كان بطلان هذا الطريق مما يعلم بالاضطرار، إذ كان إيمان أفضل هذه الأمة وأعلمهم بالله ثابتاً دون استعماله، «فكيف يكون دين الإسلام، بل أصلُ أصولِ دين الإسلام مما لم يدل عليه لا كتاب، ولا سنة، ولا قول أحد من السلف؟!»[(١)]، «وكيف يجوز في العادات أن تنصرم الدهور، وكتب الله خالية عن التصريح بأمر لا يُعرَف الله بسواه، ورُسله المبعوثة بالهدى لا تذكره لأحد ممن اتبعها وتعلم الهدى منها، وكذلك من عاصرهم، وكلام الله أبلغ الكلام، والبلاغة مشتقةٌ من بلوغ المتكلم بكلامه إلى بيان مراده ووضوح[(٢)] مقصده وتخليصه من نقص الخطأ . . .فما المُلجئ إلى ترك التصريح - بل ترك التلويح - إلى ما لا يعرف الرب جلَّ جلاله بغيره[(٣)]؟! . . .»[(٤)]، «وما بال الأنبياء أهملوا هذا المهم، ولم يبالغوا فيه، كما بالغ فيه غيرهم؟ وكيف يصح في العقول أنه لا يُعرَف الصانع إلا بالعرض الحالِّ في الجسم، ثم ينقضي عمر الدنيا منذ كان أبو البشر - آدم ﷺ - والأنبياء يدعون الخلق إلى الدين، ولا يفترون في كل وقت وحين، ثم لا يُنقَلُ إلينا نقلاً متواتراً - بل آحاداً - تصريحُ واحدٍ منهم بأن العَرَض الذي في الجسم أمرٌ ثبوتيٌّ حادثٌ غير الجسم؟!»[(٥)].

---

(١) منهاج السنة النبوية (١/ ٣١٥-٣١٦)، وانظر: الغنية عن الكلام وأهله للخطابي (٣١-٣٣)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٢٦٧-٢٦٨) (٨/ ٥)، درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣٩، ٤٥، ٣٠٨-٣١٠)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ٣٢-٣٣) (٣/ ٣٠٤-٣٠٧) (٦/ ٥٠) (١٦/ ٢٦٧)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٢٥٥).

(٢) في طبعة دار المختار (ووضح)، والمثبت من طبعة دار الكتب العلمية، ص (٩٩).

(٣) أي بزعم المتكلمين، ويعني بذلك دليل الأعراض حيث إنه ذكره قبل هذا النقل.

(٤) ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان لابن الوزير (٢٦٣-٢٦٤).

(٥) البرهان القاطع في إثبات الصانع لابن الوزير (١٠١-١٠٢)، وانظر: نفس المرجع (٧٧-٧٨، ٩٧-١٠٣).

ومما يبين بدعية دليل الأعراض وعدم مشروعيته أن مقدمات هذا الدليل فيها من الخفاء والغموض والنزاع ما لا يسوغ معه بحالٍ أن يقال: إن الشارع قد ترك ذكرها لوضوحها وعدم الحاجة لذكرها، وذلك مثل زعمهم بتماثل الأجسام، واستلزامها للأعراض الحادثة، وهذا وغيره - لو كان حَقّاً - لكان ذكره من أهم المهمات، وهو ما لم يذكر في الشرع أبداً[(١)].

وكما سبق فإن هذا الدليل أصله فلسفيٌّ أفلاطوني أرسطي، وإنما حدث في هذه الأمة بعد المائة الأولى من الهجرة، وذلك على يد أئمة الضلال فيها، الجعد والجهم، ثم أخذه العلاف، ثم توارثته عامة الفرق المبتدعة من معطلة ومجسمة، فكيف يغفل عنه أكابر هذه الأمة، ثم يتفطن له رؤوس الضلال هؤلاء، وقد قال أبو الحسن الأشعري - وهو الخبير بهذا الدليل - عن حال من استدل به: «وإنما صار من أثبت حدث العالم والمحدث له من الفلاسفة إلى الاستدلال بالأعراض والجواهر لدفعهم الرسل، وإنكارهم لجواز مجيئهم»[(٢)].

٢- أنه قد تواتر ذم السلف الأوائل لهذا الدليل، وإنكارهم على أهله، وبيانهم لما تضمنه من بدعة وضلال، بل إن هذا الدليل هو لبُّ الكلام الذي ذمه السلف، وحذروا منه، وأمروا بهجر أهله، وعدم النظر في كتبهم، وعدُّوهم أهل أهواء وبدع، ولهم في ذلك أقوال ومصنفات مشهورة[(٣)]، ومن

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٢٠).

(٢) رسالة إلى أهل الثغر (١٩١).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٦/ ٢٧٢)، النبوات (٤٧)، شرح العقيدة الأصبهانية-ت: د السعوي (٢/ ١٣٥-١٣٧)، وحول ذم السلف لعلم الكلام، انظر: السنة للخلال (١/ ١٩٦)، (٣/ ٥٥٢)، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي (١/ ١١٤وما بعدها)، الغنية عن الكلام وأهله للخطابي (٣٨٨هـ)، جميع الكتاب، أحاديث في ذم الكلام وأهله، لأبي الفضل المقرئ (٤٥٤هـ) جميع الكتاب، =

أقوالهم في ذم دليل الأعراض بالخصوص:

ما قاله الإمام أبو حنيفة حينما سئل عما أحدث الناس من الكلام في الأعراض والأجسام فقال: «مقالات الفلاسفة، عليك بالأثر وطريقة السلف، وإياك وكل محدثة، فإنها بدعة»[(١)].

فقد حكم الإمام أبو حنيفة رحمه الله على طريق الأعراض والأجسام بأنه بدعة متلقاة عن الفلاسفة، ونهى عن سلوكه، وأرشد إلى البديل الكافي عنه، ألا وهو كتاب الله وسنة مصطفاه ﷺ، وما فيهما من براهين يقينية، على وفق ما احتج به السلف الصالح.

وقال الإمام الشافعي: «ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب، وميلهم إلى لسان أرسطوطاليس»[(٢)].

وقال أبو العباس ابن سريج[(٣)]: «توحيد أهل العلم وجماعة المسلمين:

= ذم الكلام وأهله للهروي، (جميع الكتاب، وخصوصاً ٤/ ٢٢١وما بعدها)، الحجة في بيان المحجة لقوام السنة الأصبهاني (١/ ١١٣-١١٧)، الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار للعمراني (١/ ١٢٩-١٣٢)، تلبيس إبليس (١٠٢-١٠٤)، تحريم النظر في كتب الكلام للموفق ابن قدامة (جميع الكتاب)، الفتاوى الكبرى لابن تيمية (٥/ ٢٤٤-٢٤٧)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٦١٠)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٢٦١)، درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٣٢)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ١٣١-١٣٢) النبوات (٤٧-٤٨)، العواصم والقواصم لابن الوزير (٣/ ٣٨٤، ٤٠٩)، قصد السبيل إلى ذم الكلام والتأويل، للعلامه محمد صديق حسن خان (جميع الكتاب).

(١) انظر: أحاديث في ذم الكلام وأهله للمقرئ (٨٦)، ذم الكلام وأهله للهروي (٥/ ٢٠٦)، الفتاوى الكبرى لشيخ الإسلام (٣/ ١٧٢) (٥/ ٢٤٥).

(٢) صون المنطق للسيوطي (١٥).

(٣) هو القاضي أبو العباس أحمد بن سُرَيْج البغدادي، شيخ الشافعية في عصره، وعنه انتشر فقه الشافعي في الآفاق، تولى قضاء شيراز، ومات ببغداد سنة (٣٠٦هـ).
انظر: طبقات الحفاظ (١/ ٣٣٩)، طبقات الفقهاء (١٩٧).

أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وتوحيد أهل الباطل: الخوض في الأعراض والأجسام، وإنما بُعِث النبي ﷺ بإنكار ذلك»[١].

وقال الإمام ابن عبد البر: «من نظر إلى إسلام أبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، وطلحة، وسعد، وعبدالرحمن، وسائر المهاجرين والأنصار، وجميع الوفود الذين دخلوا في دين الله أفواجاً: علم أن الله عز وجل لم يعرفه واحد منهم إلا بتصديق النبيين بأعلام النبوة ودلائل الرسالة، لا من قبل حركةٍ، ولا من باب الكل والبعض، ولا من باب كان ويكون، ولو كان النظر في الحركة والسكون عليهم واجباً، وفي الجسم ونفيه والتشبيه ونفيه لازماً ما أضاعوه، ولو أضاعوا الواجب ما نطق القرآن بتزكيتهم وتقديمهم، ولا أطنب في مدحهم وتعظيمهم، ولو كان ذلك من عملهم مشهوراً، أو من أخلاقهم معروفاً لاستفاض عنهم ولشهروا به، كما شهروا بالقرآن والروايات»[٢].

فهذا بيان استقرائيٌّ من الإمام ابن عبد البر ﷺ بخلو طريقة الصحابة من دليل الحوادث، وبيانٌ منه أن مجانبتهم إياه دليل على بطلانه وبدعيته.

وقال أبو الوفاء بن عقيل: «أنا أقطع أن الصحابة ماتوا وما عرفوا الجوهر والعرَض، فإن رضيت أن تكون مثلهم فكن، وإن رأيت أن طريقة المتكلمين أولى من طريقة أبي بكر وعمر فبئس ما رأيت»[٣].

---

(١) انظر: أحاديث في ذم الكلام وأهله للمقرئ (٨٦-٨٧)، الفتاوى الكبرى لابن تيمية (٥/ ٢٤٦).

(٢) التمهيد (٧/ ١٥٢).

(٣) انظر: تلبيس إبليس لابن الجوزي (١٠٥)، وذكره مطولاً شيخ الإسلام في: درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٤٨).
وقد علق شيخ الإسلام على هذا القول بأن كلامه فيه حق وباطل، فعدم معرفة الصحابة وغيرهم بذلك الكلام: =

وقد اعترف أئمة المعتزلة بأن السلف الصالح قد كانوا يذمون هذا الدليل وعلم الكلام[(١)].

بل إن بدعية دليل الحوادث قد قال بها جماعة من المتكلمين وغيرهم، كالأشعري، والخطابي[(٢)]، والحليمي[(٣)]، والبيهقي[(٤)]، والغزالي، وغيرهم.

- إن أريد به: عدم إثباتهم للجوهر الفرد وطفرة النظام وامتناع بقاء العرض زمانين ونحو ذلك، فإن هذا قد لا يخطر ببالهم ومن سواهم من الأنبياء والأولياء، ولا نقص في ذلك، «وإن خطر ببال أحدهم تبين له أنه كذب، فإن القول الباطل الكذب هو من باب ما لا ينقض الوضوء، ليس له ضابط، وإنما المطلوب معرفة الحق والعمل به، وإذا وقع الباطل عرف أنه باطل ودفع»، وأشار الشيخ إلى أنه لا يقطع بعدم معرفة الصحابة بهذه الأقاويل؛ لأنهم فتحوا بلاداً كثيرة واختلطوا بأهلها ممن يقول بعضهم بذلك، فربما خوطبوا بهذه الألفاظ وعرفوها وبينوا فسادها، فعدم النقل ليس نقلاً للعدم.
- وأما إن أريد به: عدم معرفة الصحابة بالروح وأحكامها، وهل هي عين أو صفة، وهل الصفات زائدة على الذات: فهذا غلط، وكلامهم في إثبات الصفات - وأنهم لا يثبتون ذاتاً مجردة من الصفات - متواتر مشهور، وإن لم يلزم أن يتكلموا بمصطلحات أهل الكلام.

«ففي الجملة المعاني الصحيحة الثابتة كان الصحابة أعرف الناس بها وإن كان التعبير عن تلك المعاني يختلف بحسب اختلاف الاصطلاحات، والمعاني الباطلة قد لا تخطر ببال أحدهم، وقد تخطر بباله فيدفعها، أو يسمعها من غيره فيردها..»درء التعارض (٨/ ٤٨-٥٤).

(١) انظر: ترجيح أساليب القرآن لابن الوزير (٢٤٣-٢٤٧).

(٢) هو حَمْد بن محمد بن إبراهيم بن خطاب أبو سليمان الخطابي البستي، الإمام في الفقه والحديث واللغة، من نسل زيد بن الخطاب، وكان من أوعية العلم، وكان زاهداً ورعاً أديباً، وله شعر جيد، توفي في بست سنة ٣٨٨هـ، من كتبه: معالم السنن في شرح سنن أبي داود، أعلام السنن في شرح صحيح البخاري.
انظر: وفيات الأعيان (٢/ ٢١٤)، طبقات الشافعية الكبرى (٣/ ٢٨٢).

(٣) هو أبو عبد الله الحسين بن الحسن بن محمد الفقيه الشافعي الحليمي الجرجاني، ولد بجرجان في سنة (٣٣٨هـ)، وحمل إلى بخارى وهو صغير، وكتب الحديث بها، وتفقه، وتولى القضاء ببلدان شتى، من تصانيفه: شعب الإيمان، توفي سنة (٤٠٣هـ).
انظر: طبقات الشافعية (١/ ١٧٩)، تاريخ جرجان (١/ ١٩٨)، تذكرة الحفاظ (٣/ ١٠٣٠).

(٤) هو أحمد بن الحسين بن علي بن عبدالله، أبو بكر البيهقي النيسابوري، الحافظ =

فقد ذكر أبو الحسن الأشعري أن الله تعالى قد أكمل لعباده طرق الدين، وأغناهم عن التطلع إلى غيرها من البراهين، فلوكنا نحتاج في أهم أصول الدين إلى تلك الطرق المبتدعة من الاستدلال للزم ألا يكون الدين قد كمل، وألا يكون النبي ﷺ قد أتم البلاغ، وكانت دعوته للأمة بمنزلة اللغو، إذ كانت خالية عما لا يصح أصل التصديق إلا به، ولو كان الأمر كذلك لعارضه بذلك أهل النفاق والكفر والشقاق، ولكنهم لم يجدوا لذلك سبيلاً، لأنه ﷺ لم يدع شيئاً مما تهم الحاجة إلى العلم به إلا بيَّنه أتم البيان[(١)].

إلا أن من ذم هذا الطريق من المتكلمين إنما ذمه لبدعيته، وإعراض الشارع عن ذكره، وطول مقدماته وغموضها، مع أن هؤلاء قد يظنون صحته في نفس الأمر، كما قال أبو حامد الغزالي بعد إشارته لبدعية هذا الدليل: «لست أنكر أنه يجوز أن يكون ذكر أدلة المتكلمين أحد أسباب الإيمان في حق بعض الناس، ولكن ليس ذلك بمقصور عليه»[(٢)].

وأما ذم جمهور السلف وأهل الحديث له فقد كان - بالإضافة لبدعيته - لما اشتمل عليه من مقدمات باطلة، لا تحصِّل المقصود، بل تناقضه، فليس ذم السلف لمجرد المصطلحات المحدثة التي تضمنها هذا الدليل، كلفظ الجوهر والعرض ونحوهما، بل للمعاني الباطلة التي تضمنها وأدى إليها هذا الدليل، وللألفاظ المجملة التي تحتمل الحق والباطل، فيحصل بها التلبيس

= الفقيه الشافعي، ولد ونشأ في بيهق سنة ٣٨٤هـ، وهو أول من جمع نصوص الشافعي، ومن كتبه السنن الكبرى، الأسماء والصفات، الاعتقاد، توفي سنة ٤٥٨هـ. انظر: وفيات الأعيان (١/ ٧٥)، سير أعلام النبلاء (١٨/ ١٦٣)، طبقات الشافعية الكبرى (٤/ ٨).

(١) رسالة إلى أهل الثغر (١٩٨-٢٠١) بتصرف يسير، وانظر كذلك: فيصل التفرقة (٩٧-٩٩)، وضمن رسائل الغزالي (٩٣-٩٤)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٥٤٣)، درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٤٧).

(٢) فيصل التفرقة (٩٩)، وضمن رسائل الغزالي (٩٤).

على الناس، فهذا فرق ما بين ذم هؤلاء وهؤلاء[(١)].

٣ - أن طريقة الأعراض وحدوث الأجسام طريقة صعبة معتاصة، مسالكها وعرة خطرة، ومقدماتها طويلة ودقيقة، كثير منها يخفى دركه على أهل الصناعة والجدل - كما قال ذلك ابن رشد[(٢)] وغيره[(٣)] - فكيف بعامة الناس.

وقد اعترف مُنَظِّر المعتزلة - القاضي عبد الجبار - بصعوبة ووعورة هذا الدليل، فقال: «وإثباته تعالى لا يكون إلا بإثبات حوادث مخصوصة لا تتأتى من كل القادرين، فأما بغير ذلك من الطرق التي تثبت الذوات فذلك متعذر فيه، وإن إثبات هذه الذوات التي تدلنا على الله تعالى يتضمن الكلام فيها على حدوث الأجسام وغيرها، ويدخل في ذلك من دقيق المسائل ما لا يكاد يحصى»[(٤)].

كما قال بعض الزيدية عن طريقة الأعراض بعد تقريرها: «هي عسيرة صعبة»[(٥)].

---

(١) انظر: شرح حديث النزول ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٥٤٣-٥٤٤)، ومجموع الفتاوى (٣/ ٣٠٧)، الصفدية (١/ ٢٧٥)، درء تعارض العقل والنقل (١/ ٤٤، ٣٠٩)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٢٤٨-٢٥٦)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٢٦٨-٢٦٩)، النبوات (٤٤)، شرح العقيدة الأصبهانية-ت: د السعوي (٢/ ١٣٥-١٣٧)، وانظر كلام الأشعري في رسالته إلى أهل الثغر (١٨٥-٢٠١).

(٢) هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد المعروف بالحفيد، الفيلسوف، ولد في قرطبة عام ٥٢٠هـ وتوفي عام ٥٩٥هـ، وعمره (٧٥) سنة، أكثر كتبه في الفلسفة، منها: منهاج الأدلة، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال.
انظر: الوافي بالوفيات (٢/ ١١٤)، السير (٢١/ ٣٠٧-٣١٠).

(٣) الكشف عن مناهج الأدلة (١٠٣).

(٤) المحيط بالتكليف (٣٥-٣٦).

(٥) المعالم الدينية ليحيى بن حمزة (الزيدي) (٥٢).

وكذلك إمام الأشاعرة أبو الحسن قد بين طول مقدمات هذا الدليل، ودقتها عن كثير من الأفهام، حيث قال: «الأعراض لا يصح الاستدلال بها إلا بعد رُتَبٍ كثيرة يطول الخلاف فيها، ويدق الكلام عليها. . .[ثم عدد مراتب هذا الدليل، إلى أن قال:]وفي كل مرتبةٍ مما ذكرنا فِرَقٌ تخالف فيها، ويطول الكلام معهم عليها، وليس يحتاج - أرشدكم الله - في الاستدلال بخبر الرسول ﷺ. .إلى مثل ذلك»[١].

وصعوبة وغموض هذا الدليل هما مما يبين بطلانه، وذلك أن هذا الدليل ليس مسوقاً لإثبات مسألة جزئية، أو لمجرد ردٍّ على مخالفٍ في مسألة ما، حتى يقول قائل بتسويغ هذه الصعوبة فيه لقصورها على العلماء، بل هو في مسألة تمس الحاجة إليها لجميع الناس، عربهم وعجمهم، متعلمهم وعاميهم، فإن المتكلمين قد صرحوا بأن النظر الكلامي واجبٌ على جميع الناس، وقرر كثير منهم أن المراد بذلك النظر الواجب هو دليل الأعراض وحدوث الأجسام[٢]، فإيجاب أمر على جميع الناس مما لا يدركه إلا القليل من خاصتهم هو مما يبين بطلان هذا الأمر، وبه يثبت بطلان هذا الدليل.

والمتأمل في الطرق الشرعية، يرى أنها قد جمعت وصفين:

أحدهما: أن تكون يقينية.

والثاني: أن تكون بسيطة غير مركبة، وقليلة المقدمات، فتكون نتائجها قريبة من مقدماتها الأولى[٣].

---

(١) رسالة إلى أهل الثغر (١٨٦-١٨٨).

(٢) انظر: المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار المعتزلي (٢٦، ٢٨)، شرح الأصول الخمسة له-ط: إحياء التراث العربي (٣٣-٣٥)، وسيأتي تفصيل هذه المسألة في مبحث: (قلب الأدلة التي استدل بها المخالفون في أول واجب على المكلف).

(٣) بيان تلبيس الجهمية (١/٢٥٦) بتصرف يسير.

وأما دليل الأعراض هذا فقد فارق كلا هذين الوصفين، إذ إن كثيراً من مقدماته مجملة أو باطلة أو متنازعٌ فيها[(١)]، بل إن الآمدي - وهو من أئمتهم - قد قال عنه: «وهو عند التحقيق سراب غير حقيق»[(٢)]، كما ذكر عن فرع واحد من فروع هذه الطريقة أنه إن أمكن بيانه «فهو مما يطول، ويصعب تحقيقه جدّاً على أرباب العقول»[(٣)].

فهذا الدليل «لو كان صحيحاً لم يكن معلوماً إلا بأدلة دقيقة، لا تكون هي أصل الدين الذي هو مقدمات أولية، فإن تلك المقدمات يجب أن تكون بينة أولية معلومة بالبديهة»[(٤)].

قال العلامة ابن الوزير[(٥)] مقرراً هذا المعنى: «معرفة الله تعالى أجلى وأظهر من دليل الأكوان، والقطعُ بتوقفها عليه يستلزم القطع بأنها أخفى منه؛ لأن الدليل أجلى من المدلول عليه، ولذلك كان له مُعَرِّفاً، وقد حكى الله في كتابه العزيز عن رسله الكرام الذين هم خيرته من الأنام ما يدل على ذلك، حيث قال تعالى: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ﴾ [إبراهيم: ١٠] وقد أجمع أهل الملل الدينية، وأهل الفرق الإسلامية على وضوح الطريق إلى معرفة الله تعالى، واشتد خلافهم في الأكوان، وعُلِمَت دقَّته بالضرورة عند من حققه،

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ٢٢).

(٢) غاية المرام للآمدي (٢٦٠).

(٣) غاية المرام (٢٤٩)، وانظر: نفس المرجع (٢٦٢).

(٤) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٦/ ٢٧١)، وانظر: المرجع السابق (٢/ ٢٢)، البرهان القاطع في إثبات الصانع لابن الوزير (٧٨، ٩٦).

(٥) هو العلامة الأصولي الفقيه محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضي، المشهور بابن الوزير اليمني الصنعاني، ولد سنة (٧٧٥هـ)، وتوفي سنة (٨٤٠هـ)، من مؤلفاته: العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم و: البرهان الساطع في إثبات الصانع وجميع ما جاءت به الشرائع وإيثار الحق على الخلق

انظر: البدر الطالع للشوكاني - دار المعرفة - (٢/ ٨١)، الأعلام للزركلي (٥/ ٣٠٠).

فكيف يكون ما اشتد اختلافهم فيه، وعُلِمت دقته وغموضه كاشفاً وموضحاً مجلياً لما أجمعوا على وضوحه وسهولته؟ وقد نصَّ ابن متُّويه في المحيط على كثرة الشبه في دليل الأكوان»[١].

٤- وقريب من هذا أن يقال: إن المستَدَل عليه بهذا الدليل هو أقرب إلى الذهن والفطرة من ذلك الدليل المزعوم، والدليل هو الموصل إلى المطلوب والمرشد إليه، فإذا كان المطلوب أوضح من الدليل كان اللجأ إلى ذلك الدليل نوعاً من العبث والتطويل، هذا على فرض صحته، فكيف الحال مع بطلانه؟!

وهذا هو الحال مع دليل الحوادث، فإن النتيجة النهائية منه - وهي إثبات وجود الله - قضية ضرورية فطرية، واضحة للأذهان، لم يخالف فيها إلا الشواذ من الناس، وقد جاء في الشرع الاستدلال عليها بأدلة بينة جلية مُدرَكة من الجميع، بخلاف ما استدل لها به من الأعراض والجواهر، فإن فيه نزاعاً لا يخفى بين النظار وغيرهم[٢].

فغاية هذا الدليل - على ما فيه من كدح طويل وعويص - هي تحصيلٌ لحاصل، ونتيجته ضرورية فطرية، وإذا سلمنا - جدلاً - بعدم ضروريتها وفطريتها، فإنه لا يكفي الوقوف على مجرد إثبات ما أثبته هذا الدليل، وكان من المفترض - على أقل الأحوال - أن يضيفوا إلى مقدماته مقدمةً هي في غاية الأهمية، وهي: بما أنه قد ثبت أن مُحدِث العالم هو الله، فيلزم أن يُفرَد بالعبادة، وهذا ما لا نرى المتكلمين قد أَولَوه عناية في تقريرهم لأصول الدين، ولا في نظمهم لهذا الدليل.

---

(١) ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان (٢٣٦-٢٣٧)، وانظر: العواصم والقواصم له (٣/ ٣٨٩).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٩/ ١٧١).

ولعل تتابع أهل الكلام على التوقف عند هذا الحد من التقرير، وضعف العناية بما بعده - وهو الغاية منه - وهو توحيد العبادة، لعل ذلك هو ما أدى إلى طروء كثير من التفريط في منازل العبادة عليهم فيما بعد، حيث امتزجت الفرق الكلامية بالفرق الصوفية، بل والصوفية الغالية، والتي ظهرت فيها كثير من الشركيات في العبادة، من طواف بالقبور، وتعظيم للأولياء. . .إلخ بما لم ينقل مثله في التراجم عن أسلافهم[١].

وكل هذا يبين قصور هذا الدليل عن تحقيق الغاية العظمى من الرسالات.

٥- ومما يبين بطلان هذا الدليل: ما لزم عنه من لوازم فاسدة، وآثارٍ باطلة مما التزم به سائر فرق المعطلة، بل والمجسمة أيضاً.

فمن لوازمه الباطلة: نفي الجهمية والمعتزلة لصفات الله، ونفي الكلابية والأشعرية والماتريدية لبعضها، وقول الجهم بفناء الجنة والنار، وقول أبي الهذيل العلاف بانقطاع حركات أهل الجنة، والقول بأن الله فعل بعد أن كان الفعل ممتنعاً عليه، وأنه كان معطلاً عن الأفعال وصفات الكمال ما لا نهاية له من الأزمان حتى خلق العالم، والقول بترجيح أحد المقدورين على الآخر بلا مرجح[٢]، وأن وجود الكائنات انقلب من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي[٣]، وإطلاق المجسمة على الله أنه جسم، وغيرها من اللوازم الفاسدة التي تقدمت الإشارة إليها في المطلب السابق[٤].

---

(١) قال شيخ الإسلام رحمه الله: «فلا يوجد أحد من أهل التعطيل الجهمية، وأهل التمثيل المشبهة، إلَّا وفيه نوع من الشرك العمليّ؛ إذ أصل قولهم فيه شرك وتسوية بين الله وبين خلقه، أو بينه وبين المعدومات» مجموع الفتاوى (١٠/ ٥٥)، وانظر: المرجع السابق (٢/ ٦٦)، (١٠/ ٥٥).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٨١، ٢٩٢-٢٩٤).

(٣) انظر: منهاج السنة النبوية (١/ ١٥٦-١٦٠).

(٤) وانظر كذلك: الصواعق المرسلة (٣/ ١١٩١-١١٩٤).

ومن المعلوم أن بطلان اللازم دليلٌ على بطلان الملزوم، فإن«ملزوم الباطل باطل، كما أن لازم الحق حق، والدليل ملزوم لمدلوله، فمتى ثبت ثبت مدلوله، ومتى وجد الملزوم وجد اللازم، ومتى انتفى اللازم انتفى الملزوم... فيستدل على بطلان الشيء ببطلان لازمه، ويستدل على ثبوته بثبوت ملزومه، فإذا كان اللازم باطلاً فالملزوم مثله باطل»[١]، فبطلان لوازم دليل الحوادث دليل على فساده وبطلانه.

٦- أن هناك من الدلائل النقلية والعقلية لإثبات الباري وربوبيته ما هو أظهر في البيان، وأقرب لمدارك كافة الناس، وأكمل في تحصيل المقصود، وأسلم من الشوائب واللوازم الفاسدة من دليل الأعراض وحدوث الأجسام.

وقد بين شيخ الإسلام رحمه الله أن «ما جاء به الرسول ﷺ هو الحق الموافق لصريح المعقول وأن ما بينه من الآيات والدلائل والبراهين العقلية في إثبات الصانع سبحانه ومعرفة صفاته وأفعاله هو فوق نهاية العقول، وأن خيار ما عند حذاق الأولين والآخرين من الفلاسفة والمتكلمين هو بعض ما فيه، لكنهم يلبسون الحق بالباطل، فلا يأتون به على وجهه، كما أن طريقة الاستدلال بحدوث المحدَثات على إثبات الصانع الخالق هي طريقة فطرية ضرورية، وهي خيار ما عندهم، بل ليس عندهم طريقة صحيحة غيرها، لكنهم أدخلوا فيها من الاختلال والفساد ما يعرفه أهل التحقيق والانتقاد، الذين آتاهم الله الهدى والسداد»[٢].

فبين رحمه الله أن أصل طريقتهم هذه - وهي الاستدلال بحدوث الكائنات على أن لها محدِثاً - هي من الطرق الشرعية الصحيحة، كما بين - في

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٤١-٤٢).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٨٧)، وانظر: المرجع السابق (٨/ ٢٣٨)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٦/ ٤٥٦)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٢٧٠-٢٧٢).

موطن آخر - أنها جزء من الطريقة القرآنية التي جاء بها الرسل، من الاستدلال بما يحدث في العالم من السحاب والمطر والنبات وغيرها من الحوادث على أن لها محدثاً أحدث أعيانها، كما أحدث ما يعتريها من الأعراض والصفات، إلا أن الخلل يرد عند المتكلمين فيها من جهة ما أدخلوه ضمن مقدماتها من أقيسة فلسفية وكلامية فاسدة، أنتجت لوازم باطلة، وسببت وعورة هذا الدليل، وأخرجته عن المشروعية إلى البدعة(١).

كما بين ﷺ «أنه يمكن العلم بالصانع إما بالضرورة والفطرة، وإما بمشاهدة حدوث المحدَثات، وإما بغير ذلك، ثم يعلَم صدق الرسول بالطرق الدالة على ذلك، وهي كثيرة، ودلالة المعجزات طريقٌ من الطرق، وطريق التصديق لا تنحصر في المعجزات، ثم يعلم بخبر الرسول حدوث العالم...»(٢).

وهذا الأمر قد أقر به جماعة من أهل الكلام وغيرهم، كما في قول الأشعري: «ما يستدل به من أخباره عليه السلام في ذلك أوضح دلالة من دلالة الأعراض التي اعتمد على الاستدلال بها الفلاسفة، ومن اتبعها من القدرية، وأهل البدع المنحرفين عن الرسل عليهم السلام»(٣).

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٨٣) (٧/ ٢٣٤-٢٣٥)، النبوات (٥٦-٥٧).

(٢) منهاج السنة النبوية (٢/ ٢٧٢-٢٧٣)، وحول الطرق السمعية والعقلية الصحيحة لإثبات الخالق وحدوث العالم، انظر: الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار للعمراني (١/ ١٢٢-١٢٩) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/ ٢١٧، ٢٢١-) (١٦/ ٤٤٥-٤٥١)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٢٧٤-٢٧٥)، درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٩٨، ٢٦٥-٢٦٧، ٣٣٣-٣٣٤) (٧/ ٢٩٧-٣٠٣)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ١٨٠-١٨٢)، النبوات (٥٢)، الجواب الصحيح (٢/ ١٠٢-١٠٣)، الصواعق المرسلة لابن القيم (٣/ ١١٩٥-١٢٠٦)، مفتاح دار السعادة (٢/ ١١٩).

(٣) رسالة إلى أهل الثغر (١٨٥)، وانظر: الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد (١٠٣)، فيصل التفرقة للغزالي (٩٨-٩٩)، وضمن رسائل الغزالي (٩٣-٩٤).

وهذا الغزالي قال - في بداية كلامه عن أدلة وجود الله ومعرفته ووحدانيته -: «وأوَّل ما يستضاء به من الأنوار، ويسلك من طريق الاعتبار: ما أرشد إليه القرآن، فليس بعد بيان الله سبحانه بيان» ثم شرع في إيراد الآيات الدالة على ذلك[(١)].

بل إن من أئمة المعتزلة من قد أقر بذلك، فقد قال القاضي عبد الجبار في ذكر إعجاز القرآن: «واتفق فيه أيضاً استنباط الأدلة التي توافق العقول، وموافقة ما تضمنه لأحكام العقل على وجه يبهر ذوي العقول، ويحيرهم، فإن الله سبحانه ينبه على المعاني التي يستخرجها المتكلمون بمعاناة وجهدٍ بألفاظ يسيرة قليلة، تحتوي على معانٍ كثيرة...»[(٢)].

وبهذا يبطل ما أشار إليه الماتريدي[(٣)]، وزعمه الجويني وغيره من أن حدوث العالم لا يمكن أن يعرف إلا بهذا الدليل، «فإنه من أين للإنسان أنه لا يمكن المعرفة إلا بهذا الطريق؟! فإن هذا نفيٌ عامٌّ لا يُعلم بالضرورة، فلا بد من دليل يدل عليه، وليس مع النافي دليل يدل على هذا النفي، بل الموجود يدل على أن للمعرفة طرقاً أخرى، وأن غالب العارفين بالله من الأنبياء وغير الأنبياء - بل من عموم الخلق - عرفوه بدون تلك الطريق المعينة»[(٤)].

وهذا مما طعن به الرازي وغيره على الجويني، وذكروا أنه لو صحت دلالة هذا الدليل على المطلوب فمن أين يجب أنه لا يكون ثم طريق آخر، فأما الرازي وأمثاله فقد ذكروا طرقاً بدعية أخرى على هذا المطلوب، وأما

---

(١) قواعد العقائد (١٤٩-١٥٠)، وضمن إحياء علوم الدين (١/ ١٠٥).
(٢) المجلد الرابع من (المحيط في النبوات) نقلاً عن: العواصم والقواصم لابن الوزير (٣/ ٤٣٩)، وانظر: المرجع السابق (٣/ ٤٣٧-٤٤٠).
(٣) انظر: التوحيد لأبي منصور الماتريدي (٢٣١).
(٤) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٣٣٣).

أهل الحق فقد اكتفوا بالأدلة العقلية النقلية اليقينية المحصلة لهذا المطلوب، والتي سبقت الإشارة إلى طرف منها[١].

الفرع الثاني: الرد التفصيلي على دليل الحوادث.

من المعلوم أن الدليل إذا كان مبنيّاً على مقدمات متعددة، فإنه يكفي لإبطال ذلك الدليل إثبات بطلان بعض تلك المقدمات، فلا يلزم إبطالها جميعاً لإبطال ذلك الدليل، والعكس كذلك، فإن إبطال دليلٍ ما لا يستلزم إبطال جميع مقدماته، بل قد يصح بعضها ويبقى الدليل - بجملته - باطلاً.

وهذا هو ما يقال في النقد التفصيلي لدليل الحوادث، فإن القول ببطلان هذا الدليل على الإجمال لا يعني الحكم على جميع أسسه ومقدماته بالبطلان، بل ثمة تفصيل في ذلك.

وبهذا يُقال: إن مقدمات دليل حلول الحوادث على ثلاثة أقسام[٢]:

القسم الأول: مقدمات صحيحة، سواء كانت نظريةً أو ضروريةً، على خلاف بين النظار وغيرهم في ضرورية بعضها أو نظريّته بما تقدم الإشارة إلى طرف منه أثناء سياق الدليل.

وهذا من مثل قولهم: إن الأعراض والأجسام موجودة، وإن الحادث لا بد له من محدث، بل إن المقصد الأعظم من هذا الدليل - وهو إثبات وجود الله - هو أمر ضروري فطري عند أهل السنة، كما سيأتي تفصيله - إن شاء الله - في مسألة أول واجب على المكلف[٣].

القسم الثاني: ألفاظ مجملة محتملة لمعانٍ صحيحة وباطلة، وقد يكون

(١) انظر: النبوات لابن تيمية (٤٤).
(٢) انظر: حقيقة التوحيد بين أهل السنة والمتكلمين-عبد الرحيم السلمي (٢٠٣).
(٣) انظر: مبحث : قلب الأدلة التي استدل بها المخالفون في أول واجب في المكلف.

اللفظ منها يتناول أنواعاً مختلفة، إما بطريق الإشتراك لاختلاف الاصطلاحات، وإما بطريق التواطؤ مع اختلاف الأنواع.

وذلك من مثل لفظ الحادث والممكن والمتحيز والجسم والجهة والحركة والتركيب والجسم والعرض وغير ذلك.

فمثل هذه الألفاظ ينظر إليها من جهتين: جهة اللفظ، وجهة المعنى:

فأما اللفظ، فيتوقف فيه، خصوصاً إذا ما كان مضافاً لله تعالى، فلا يُثبَت ولا يُنفَى.

وأما المعنى، فلا بد من التفصيل فيه، وتفسير المراد به، وكشف المتشابه منه، فما كان حقّاً منه قبل، وما كان باطلاً رُدَّ(١).

قال شيخ الإسلام ﷺ: «وما تنازع فيه المتأخرون نفياً وإثباتاً فليس على أحد - بل ولا له - أن يوافق أحداً على إثبات لفظه أو نفيه حتى يعرف مراده، فإن أراد حقّاً قُبِل، وإن أراد باطلاً رُدّ، وإن اشتمل كلامه على حقٍّ وباطل لم يقبل مطلقاً، ولم يُرَدّ جميع معناه، بل يوقف اللفظ، ويفسَّر المعنى»(٢).

القسم الثالث: مقدمات باطلة، فلا بد من ردها.

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٢٠-١٢١)، وحول الألفاظ المجملة والموقف منها، انظر: المرجع السابق (١/ ٤٤-٤٥، ٧٦، ٢٢٩، ٢٣٢، ٢٥٤، ٢٧١) (٢/ ١٩٩) (٤/ ١٤٦) (٧/ ١٧٦، ١٨٥) (١٠/ ٢٥٨-٢٥٩، ٣٠٢)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١/ ١١٠) (٣/ ٣٠٧-٣٠٨) (٥/ ٢٦٠) (٨/ ٣٠٠)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٧، ٤٧٨، ٥٠٨)، منهاج السنة النبوية (٢/ ١٠٧، ١٣٤-١٣٥، ٢٢٤-٢٢٥، ٥٥٤)، الفتاوى الكبرى (١/ ٤٥٢-٤٥٣)، الرد على البكري (٢٩٣)، مختصر الفتاوى المصرية (١/ ٢٤٢).

(٢) الرسالة التدمرية ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/ ٤١).

كقولهم بالجوهر الفرد، وامتناع حوادث لا أول لها، وأن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث.

وفيما يلي بيان لبعض المقدمات الفاسدة أو المجملة، مع إبطالها وقلبها، وذلك حسب ترتيبهم لأسس هذا الدليل ومقدماته:

- **المسألة الأولى: مناقشة الأساس الأول لدليل الحوادث (أن العالم حادث) وبيان الغلط في مقدماته، وقلبها على المتكلمين.**

المقصد الأول: قلب قول الكلابية في حد العرض: إن الأعراض لا تبقى زمانين.

القول بأن العرض لا يبقى زمانين هو قولٌ انفرد به الكلابية، وتبعهم عليه الأشعرية والماتريدية، وإنما اعتمدوا هذا القول ليسلم لهم أصلهم الذي انفكوا به عن مذهب المعتزلة من إثبات ما أثبتوه من الصفات، وأن تلك الصفات ليست أعراضاً، لأن العرض ما يعرض ويزول ولا يبقى زمانين، وما أثبتوه من الصفات ليس كذلك.

والقول بأن العَرَضَ لا يبقى زمانين قولٌ محدثٌ في الإسلام، لم يقل به أحد من السلف، وهو مخالفٌ للمحسوس، ومعلوم البطلان بالضرورة عند جماهير العقلاء، فإنه مما يعلم بالضرورة أن السواد أو البياض أو الطول أو القصر الموجود في عينٍ ما من قبل ساعة هو الموجود الآن بعينه، والقول بأن هذه الأعراض - من الألوان والأحجام وغيرها - قد تبدلت هو مما يعلم فساده بالضرورة، وتأباه بدائه العقول، حتى قال من قال منهم: إن الإسلام عرض، وبهذا فإنه لا يبقى زمانين[1]، ومنهم من قال: إن الروح عرض، وإن الإنسان يستحدث في كل ساعة عدة أرواح تذهب له روح

---

(١) انظر: التفسير الكبير للرازي (٤/ ٥٤).

وتجيء غيرها، وبطلان ذلك ظاهر لا يخفى[١]، وقد أقر جمع من المتكلمين بأن القول ببقاء بعض الأعراض مما يعلم بالضرورة، كالعلم ببقاء الأجسام[٢].

فهذا القول عند التحقيق لم يثبت اتفاق طائفة معينة عليه، فإن الأشعرية والماتريدية - وهما أخص الطوائف تبنِّياً لهذا القول - لم يتحقق إجماعهم عليه، فالقول بعدم بقاء الأعراض قد رده جمع منهم، كالرازي من الأشعرية، والتفتازاني من الماتريدية، وغيرهما[٣]، بل إن كبيرهم (الرازي) - وهو من أخص من قرر هذه المسألة، ونقل إجماع الأشاعرة عليها[٤] - قد عاد مرة أخرى ليبطلها، ويبين أن الاعتماد عليها في حدوث الأجسام في غاية الضعف[٥]، وهذا من تناقضات الرازي البيِّنة، بل إنه قد قَلَبَها على أصحابه، حيث قال: «الحَقُّ عندي أن الأعراض يجوز البقاء عليها، بدليل أنه كان ممكن الوجود في الزمان الأول، فلو[٦] انتقل إلى الامتناع الذاتي في

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٥٣٧) (٦/ ٤١) (١٢/ ٣١٨-٣١٩) (١٦/ ٢٧٥)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٢٦٠)، درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٣٠) (٦/ ٢٧٠)، الفتاوى الكبرى (٥/ ٣٠٩)، الصواعق المرسلة لابن القيم (٢/ ٦٤٨، ١١٩٣)، وانظركذلك: الفصل في الملل والأهواء والنِّحل لابن حزم (٥/ ٤٨، ٦٧).

(٢) انظر: شرح المقاصد للتفتازاني الماتريدي (١/ ١٨٢)، مقالة لأبي الخير البغدادي - ضمن مجموع: (الأفلاطونية المحدثة عند العرب) د: بدوي (٢٤٤).

(٣) انظر: معالم أصول الدين للرازي-ط.دار الكتاب العربي (٣٧)، شرح المقاصد للتفتازاني الماتريدي (١/ ١٨١)، شرح المواقف (١/ ٥٠٢-٥٠٣).

(٤) انظر: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين (٢٦٥)، التفسير الكبير للرازي (٤/ ٥٤) (٥/ ١٢٥).

(٥) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٤/ ٢٦٨).

(٦) في نسخة معالم أصول الدين ط: دار الكتاب العربي-ت: طه عبد الرؤوف سعد: (فلولا)، وفي ط: مركز الكتاب للنشر - ت: د أحمد السايح، ود: سامي حجازي: (فلو) وهي الأصح.

الزمان الثاني لجاز أيضاً أن ينتقل الشيء من العدم الذاتي إلى الوجود الذاتي، وذلك يلزم منه نفي احتياج المحدَث في المؤثِّر(١)، وأنه محال»(٢).

فبين إمامهم أن دعواهم امتناع بقاء الأعراض تستلزم القول بأن المُحدَث لا يحتاجُ إلى مؤثِّرٍ مُحدِث، وهذا مناقض للغاية من دليل الأعراض، إذ الغاية منه هو تقرير احتياج المُحدَث إلى مؤثر، وبهذا تكون قاعدتهم هذه مناقضة لأصل دليلهم، وبذلك تنقلب عليهم.

وبيان ذلك أن عدم بقاء الأعراض عند هؤلاء هو وصفٌ ذاتي للعرَض، أي أن العرض كان موجوداً بذاته، ثم وجب انتقاله إلى العدم، وما وجب عدمه كان ممتنعاً، فيكون العرض قد انتقل من الوجود الذاتي إلى الامتناع الذاتي.

وإذا جاز انتقال الشيء من الوجود الذاتي إلى الامتناع الذاتي، جاز أيضاً عكس ذلك، أي الانتقال من العدم الذاتي إلى الوجود الذاتي، إذ لا فرق بين القضيتين، وانتقاله من العدم الذاتي إلى الوجود الذاتي لا يحتاج معه إلى مؤثر محدِث، لأن هذا وصف ذاتي له، على ما قرره الرازي.

وإذا جاز ذلك جاز أن يكون هذا العالم قد انتقل من العدم إلى الحدوث من غير أن يحتاج إلى مؤثِّر مُحدِث، فيكون قد حدث من غير مُحدِث، وهذا مناقض لأساس دليل الحوادث، وبذلك ينقلب هذا الأصل عليهم.

- ومما تمسك به بعضهم في الحكم للأعراض بأنها لا تبقى: ما جاء في بعض الآيات من تسمية بعض الأشياء التي لا تبقى أعراضاً، من مثل

---

(١) هكذا في الطبعتين، ولعلها (إلى المؤثر).

(٢) معالم أصول الدين-ط.دار الكتاب العربي (٣٧)، وانظر: شرح المقاصد للتفتازاني الماتريدي (١/ ١٨١).

قوله تعالى: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْآخِرَةَ﴾ [الأنفال: ٦٧] وقوله: ﴿هَٰذَا عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا﴾ [الأحقاف: ٢٤].

قالوا: «سمّى الأموال أعراضاً إذ كان آخرها إلى الزوال والبطلان، ومنه أيضاً قوله تعالى - إخباراً عن الكفار في اعتقادهم فيما أظلهم من العذاب: إنه عارض، لمَّا اعتقدوا أنه مما لا دوام له - : ﴿هَٰذَا عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا﴾ [الأحقاف: ٢٤]»[1].

والجواب: أن هذا من عجيب الاستدلال، وهو مما ينقلب على قائله.

وبيان ذلك: أن هذا قياس ذو أركان أربعة:

- أصلٌ، وهو: المال.
- وفرع، وهو: الأعراض (كالألوان والطعوم والروائح..).
- وعِلَّة، وهي: العَرَضِيَّة، أي كون هذه الأشياء أعراضاً.
- وحكم، وهو - فيما زعموا - : عدم البقاء.

إذا تبين ذلك فيقال لهم: إن العلة التي ذكرتموها في الأصل تقتضي نقيض الحكم الذي ادعيتموه في الفرع.

فإن هذه الأعراض - المذكورة في الآية - قد أطلقت على الأموال في الآية الأولى، والسحب المُظِلَّة في الآية الثانية - كما صرح به هذا المستدل - والأموال والسحب إنما هي من الأعيان لا من الأعراض.

والأعيان عند هؤلاء المتكلمين وغيرهم لا يصح القول فيها إنها لا تبقى زمانين، بل قد تبقى أزماناً طويلة[2]، وهم لا ينكرون هذا، بل يقرون بثبوته

---

(١) التمهيد للباقلاني (٣٨)، وانظر: الإنصاف له (٢٧-٢٨)، التبصير في الدين للإسفراييني - ت: كمال الحوت (١٥٩)، التفسير الكبير للرازي (١٥/ ١٦٠)، شرح المقاصد (١/ ١٨٠).

(٢) ولأجل هذا المعنى رجح أبو منصور الماتريدي تسمية الطعوم والألوان .. إلخ =

ضرورة[١].

فكانت علة القياس المذكور (العرضية) قد وُجِدَت في الأصل (المال) وكان الحكم في هذا الأصل أنه قد يبقى أزماناً، ثم يزول، فإجراء هذه العلة في الفرع (الأعراض، كالروائح والألوان) يقتضي أن يحكم عليها بمثل ما حكم به على الأصل، من أنها قد تبقى أزماناً ثم تزول، فصارت العلة مقتضية لنقيض الحكم، وبهذا ينقلب هذا القياس والاستدلال عليهم[٢].

ومما استدلوا به من النظر على عدم بقاء الأعراض، قولهم:

(المقدمة الأولى): لو بقي العرض لامتنع زواله.

(المقدمة الثانية): اللازم باطل (لأن إمكان زوال الأعراض معلوم بالضرورة).

و(النتيجة): أن الملزوم باطل (فرض إمكان بقاء الأعراض)، فيجب القول بعدم إمكان بقاء الأعراض.

وقد احتج هؤلاء لـ (المقدمة الأولى) بأن قالوا:

لو أمكن زوال العرض بعد بقائه، لكان زواله مفتقراً إلى سبب.

ثم فرضوا عدة احتمالات لهذا السبب، وزعموا إبطالها، فقالوا: هذا

= صفات على تسميتها (أعراضاً)، قال: «وفي كتاب الله تسمية العرض على إرادة أعين الأشياء، كقوله تعالى: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا﴾ [الأنفال: ٦٧] وقوله ﴿لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا﴾ [التوبة: ٤٢]، فعلى هذا تسمية ذلك صفة أقرب إلى الأسماء الإسلامية». التوحيد للماتريدي (١٧).

(١) وفي ذلك خلاف شاذ نقل عن النظام بأن الأجسام لا تبقى زمانين، بل تتجدد، كالأعراض عند هؤلاء، إلا أن عامة المتكلمين يخالفونه في ذلك، انظر: التفسير الكبير للرازي (٢٩/ ٩٣)، شرح المواقف (٢/ ٦٣٢-٦٣٥)، شرح المقاصد (١/ ١٨١، ٣١٨).

(٢) انظر: شرح المقاصد (١/ ١٨٠).

السبب إما أن يكون:

أ]نفس ذات العرض: فيلزم منه أن يمتنع وجود هذا العَرَض؛ لأن ما كان عَدَمُه مقتضى ذاته لم يوجد أصلاً.

ب]غير ذات العرض: فإما أن يكون:

١- زوال شرط من شروط وجود العرض: فهذا الزوال يحتاج إلى سبب، ويتسلسل الكلام، والتسلسل باطل، فبطل هذا الاحتمال.

٢- طريان ضد على ذلك العَرَض: وهذا باطل لوجهين:

الأول: لزوم الدور، فإن طريان أحد الضدين على المحل مشروط بزوال الآخر، كما أن زوال الآخر مشروط بحصول هذا الضد، وهذا دور، والدور باطل.

الثاني: أن التضاد والتنافي إنما هو من الجانبين، فرفع الطاري للباقي ليس أولى من دفع الباقي للطاري، بل الدفع أهون من الرفع؛ لأن فيما يرفع قوة استقرار، وسابقةَ ثبات لا تكون فيما يدفع.

٣- فاعل مختار، أو موجبٌ مع شرطٍ حادث، وهذا باطل؛ لأنه يلزم منه أن يكون هذا الفاعل له أثر؛ ليصحَّ أنه مؤثِّر، وعَدَم العرض نفيٌ محضٌ، فلا يصلح أن يكون أثراً.

وببطلان هذه الاحتمالات يبطل فرض إمكان زوال العرض بعد بقائه، وبه تثبت المقدمة الأولى من أن العرض لو بقي لامتنع زواله[١].

والجواب عن هذا الاستدلال أنه ينقلب بعينه على أصحابه، وذلك بأن يقال:

---

(١) انظر: شرح المقاصد للتفتازاني (١/ ١٨٠-١٨١).

إن العَرَضَ لو لم يبقَ، فعدم بقائه (فناؤه بعد وجوده) لا بد له من سبب أيضاً، فهذا السبب إما أن يكون:

أ] نفس ذات العرض، أو:

ب] غير ذات العرض: فإما أن يكون:

١- زوال شرط من شروط وجود العرض. أو:

٢- طريان ضد على ذلك العَرَض. أو:

٣- فاعل مختار، أو موجبٌ مع شرطٍ حادث.

وكل هذه الاحتمالات يمكن أن يقال بإبطالها بعين ما ذكروا، وببطلانها يثبت نقيض الفرض، فيثبت أن العرض ممكن البقاء، فكان دليلهم وتمويههم المذكور مُنتِجاً لنقيض حكمهم، وبه ينقلب عليهم[(١)].

والتحقيق في مسألة بقاء العرض أن فيها تفصيلاً، فمن الأعراض ما شهد الحس ببقائه، فهو باقٍ، كالألوان والأحجام ونحوها، ومن الأعراض ما شهد الحس بعدم بقائها، كالحركة[(٢)].

وببطلان القول بأن العَرَضَ لا يبقى زمانين، فإن الأشاعرة يلزمهم أحد لازمين:

١- فإما أن يصيروا إلى قول المعتزلة من نفي جميع الصفات، لتحقق حدِّ العرض على ما أثبتوه من الصفات.

٢- وإما أن يصيروا إلى مذهب السلف من إثبات جميع الصفات الذاتية والفعلية لله تعالى، وترك دليل الأعراض الذي التزموا من أجله نفيها.

---

(١) انظر: شرح المقاصد للتفتازاني (١/ ١٨١)، وقد ذكر في نفس المرجع أجوبة أخرى بالنَّقض وبالحلِّ.

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٣٨٨).

◆ **المقصد الثاني: قلبُ قولِ المتكلمين: إن الأجسام لا تنفكُّ من الأعراض.**

وأما المقدمة الثالثة من الأساس الأول، وهي قولهم: إن الأجسام لا تنفكُّ عن هذه الأعراض الحادثة، ولا تسبقها، فإنها مبنية على قولهم: إن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده، والأجسام قابلة للأعراض، فهي لا تخلو عنها.

والجواب عن هذه المقدمة على مقامين: إبطال وقلب.

أما إبطال الدليل، فبأن يقال: قولكم: الأجسام لا تخلو من الأعراض، قول مجمل، ويحتاج إلى استفصال من جهتين:

أولاً: ما المراد بالأجسام التي لا تخلو من الأعراض؟

- فإن أريد بها الأجسام المشار إليها، القائمة بذاتها، فهذا قد يسلم لهم، على ما سيأتي في النقطة التالية.
- وإن أريد بها الجواهر المفردة، فذلك لا يسلم لهم، وذلك لعدم ثبوت القول بتلك الجواهر التي لا تقبل الانقسام[(١)].

ثانياً: ما المراد بالأعراض الملازمة للأجسام؟

- إن أرادوا أن الجسم لا يخلو من بعض الأعراض، فهذا قد يُسلَّم لهم.
- وإن أرادوا أنه لا يخلو من جميع أنواع الأعراض - حتى قال من قال: إن كل جسم له طعم ولون وريح، وإن القابل للشيء لا يخلو منه ومن ضده[(٢)] - فهذا باطل.

---

(١) انظر: الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد (١٠٥)، درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٧٦).

(٢) وهذا قول الأشاعرة، انظر: أصول الدين للبغدادي (٤٠-٤٢، ٥٦)، الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (٣٧)، أبكار الأفكار للآمدي (٣/ ٥٠، ١٦٤-١٧٥).

وقد أنكر هذه الدعوى جماهير العقلاء، وردها كثير من أهل الكلام، كالهشامية[١] والكرامية[٢]، بل قد ردها جمع من كبار الأشاعرة، كالرازي والآمدي وغيرهما، وبينوا ضعفها، وأنه لا دليل عليها، فإنه «قد يكون الشيء قابلاً للشيء وهو خالٍ منه ومن ضده، كما هو الموجود، فإن القائلين بهذا الأصل التزموا أن كل جسم له طعم ولون وريح وغير ذلك من أجناس الاعراض التي تقبلها الأجسام، فقال جمهور العقلاء: هذا مكابرة ظاهرة، ودعوى بلا حجة، وانما التزمته الكلابية لأجل هذا الأصل»[٣].

---

(١) الهشامية: طائفة من الشيعة تنتسب إلى الهشامين هشام بن الحكم صاحب المقالة في التشبيه الغالي وهشام بن سالم الجواليقي الذي نسج على منواله في التشبيه (البعض يجعلها فرقة واحدة، والبعض يفصل بين أتباع الرجلين على فرقتين)، وجميعهم قد جال بالتجسيم والتجسيد لله، فقال ابن الحكم: هو طويل عريض عميق متساو وهو كالسبيكة البيضاء يتلألأ من كل جانب وله لون وطعم ورائحة ومجسة، تعالى الله عن قولهم.
انظر: الملل والنحل (١/ ١٤٨)، الفرق بين الفرق (٤٧)، شرح المواقف (٣/ ٦٧٤، ٦٨٢).

(٢) الكرامية: فرقة تنتسب إلى محمد بن كرام وكان من زهاد سجستان، ثم انتقل إلى غرجة، وقد بالغوا وغَلَو في الإثبات حتى وصلوا إلى بعض مراتب التشبيه والتجسيم، هذا في الصفات، وأما في الإيمان فهم مرجئة، يجعلون الإيمان هو إقرار اللسان دون اعتقاد القلب ولا عمل الجوارح.
انظر: مقالات الإسلاميين-ت: ريتر (١/ ٢٢٣)، الفرق بين الفرق (٢٠٢)، الملل والنحل (١/ ١٠٨)، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين (٦٧).

(٣) شرح حديث النزول ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٥٣٧)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣٠٢-٣٠٣) (٢/ ١٧٨-١٨٢) (٣/ ٣٥٥) (٤/ ٤٠)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٥٣٧) (٦/ ٢٧٤، ٢٨٠-٢٨٣)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٢٦٣-٢٦٤)، وانظر كذلك: المختصر في أصول الدين لعبد الجبار المعتزلي ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/ ١٧٦)، في التوحيد (ديوان الأصول) لأبي رشيد النيسابوري المعتزلي (١٤٨) حيث قررا إمكان خلو الأجسام من الألوان والطعوم =

وأما قلب الدليل، فمن وجوه:

الوجه الأول: أن غاية هذه المقدمة أن يكون لم تزل الحوادث قائمة به، ونحن نلتزم ذلك - إذا ما أريد بالحوادث صفات الله الذاتية أو الفعلية الاختيارية، على ما سيأتي تفصيله في المقصد القادم - وإن كان لفظ (الحوادث) لفظاً مبتدعاً لا يصح التعبير به ابتداءً، لكن ما أدخلوا فيه من معنى (وهي الصفات الفعلية الاختيارية، مثل كونه يتكلم متى شاء، ويخلق متى شاء) فإنه معنى حق لا نتردد في إثباته، كما أثبتته النصوص، وأقر به أئمة الحديث.

والحاصل أن هذه المقدمة لو صحت فإنما تدل على ما يقر به أهل السنة من أنه لم يزل فعّالاً متكلماً متى شاء، وبهذا تنقلب عليهم، ونكون قائلين بموجبها[1].

الوجه الثاني: أن هذا ينتقض وينقلب عليهم فيما يثبتونه من صفة القدرة، ووجه ذلك:

- أنهم قالوا في هذه المقدمة: إن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده.

وقالوا: إن الله لم يزل قادراً.

فيقال لهم: إن معنى كونه لم يزل قادراً أنه لم يزل قابلاً لفعل المقدور، فيلزم من هذا - على حسب قاعدتكم - أنه لم يزل فاعلاً للشيء أو لضده، أي أنه لم يزل فاعلاً للحوادث، وهذا مناقض لما زعموه من استحالة تسلسل

= والروائح، وانظر: أبكار الأفكار للآمدي (٣/ ٤٣)، غاية المرام له (٢٦٢)، شرح المواقف (٢/ ٦٣٣).

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٢٨١)، درء تعارض العقل والنقل (٢/ ١٨١) (٤/ ٦٦).

الحوادث، وبذلك ينقلب عليهم[١].

الوجه الثالث: أن هذه المقدمة تنقلب عليهم في القدرة من وجه مقارب، أشار إليه إمامهم الآمدي، كما ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية، وحاصله أن يقال:

- قولكم: إن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده.

يلزم منه: أن القادر على الشيء لم يخل عنه وعن ضده (لأن القادر قابلٌ لفعل المقدور).

- وقولكم: إنه إذا كان قابلاً للحوادث في الأزل فإنه يستلزم إمكان وجودها في الأزل.

يلزم منه أن يقال: إنه إذا كان قادراً على خلق المخلوقات في الأزل (كما تقولون) فإنه يستلزم إمكان وجودها في الأزل، ولا فرق بين الأمرين، فلِم أثبتُّم الثاني ونفيتم الأول؟

فهذه معارضة لأصل دليلهم هذا، وبه ينقلب عليهم.

- وإن قالوا (هروباً من هذا الإلزام): إنه قادرٌ في الأزل، مع أن المقدور ممتنع.

- قيل لهم: فيصح إذاً أنه قابل في الأزل، مع أن المقبول ممتنع.

وهذا نقض لقاعدتهم: أن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده، فانقلب عليهم مرة أخرى.

فقول هؤلاء: إن كان قابلاً لهذه الحوادث كان قبوله لها من لوازم ذاته.

يقال لهم فيه: وإن كان قادراً على خلق المخلوقات كانت قدرته عليها

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٢٨١-٢٨٢).

من لوازم ذاته.

فإن جاز لهم أن يقولوا: إنه كان قادراً عليها في الأزل، مع أنها كانت ممتنعة في الأزل، ثم صارت ممكنة بعد أن كانت ممتنعة (وهم يقولون ذلك).

فإنه يجوز لمعارضهم أن يقول: إنه كان قابلاً للحوادث في الأزل، مع أنها كانت غير موجودة في الأزل، بل كانت ممتنعة، ثم صارت ممكنة، (وهذا مناقض لزعمهم أن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده).

وأما إن جعلوا إمكان قبول الحوادث في الأزل مستلزماً لوجود تلك الحوادث في الأزل.

فلمعارضهم أن يجعل قدرته عليها في الأزل مستلزماً لوجودها في الأزل، وهم لا يقولون بذلك، بل يقولون بامتناعه، فانقلب دليلهم عليهم[1].

ومما يؤكد صحة نقض القابلية بالقادرية: أنهم قد اعتمدوا في قولهم هذا على أن القابلية يجب أن تكون من لوازم الذات، قالوا: ويلزم من ذلك إمكان وجود المقبول في الأزل؛ لأن قابلية الشيء لغيره نسبة بين القابل والمقبول، والنسبة بين الشيئين موقوفة على وجودهما معاً.

فيقال لهم: كل ما ذكرتموه في القابلية ينطبق على القادرية، وعلى الإرادة أيضاً.

فإن القدرة - كالقابلية - هي من لوازم الذات، وهي نسبة بين القادر والمقدور، وكذا الإرادة، وهما قديمتان عندكم، فيلزم على أصلكم أن يكون المقدور المراد موجوداً في الأزل.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٢٤٧، ٢٧٥-٢٧٧، ٢٨٢-٢٨٣)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٣٨٢-٣٨٣)، درء تعارض العقل والنقل (٢/ ١٨١-١٨٥) (٤/ ٦٢-٦٥).

وإن قلتم بامتناع وجود المراد المقدور في الأزل، وجوزتم تأخره، لزمكم تجويز ذلك في القابلية، ومثل ذلك يقال في الخطاب مع المُخاطب، والسمع مع المسموع، والبصر مع المُبصَر، وغير ذلك من الأمور التي تتضمن نسبةً بين شيئين، ويقولون بإمكان وجود أحد المنتسبين في الأزل دون الآخر(١).

والحق أن يقال: إن إمكان قبول الحوادث في الأزل حق لا شك فيه (ويراد به دوام اتصافه بالصفات الفعلية)، وهو لا يستلزم قدم آحادها وأفرادها، بل قدم نوع الحوادث، وأن الله لم يزل فعَّالاً لما يريد، متكلماً بما يشاء.

كما أن كونه قادراً خالقاً في الأزل يستلزم أنه لم يزل يخلق خلقاً بعد خلق، وكل فرد من تلك المخلوقات حادث، ليس منها ما هو قديم.

فكان أصلهم هذا مناقضاً لمقدمتهم، ومناقضاً للنتيجة التي خلصوا إليها من هذه المقدمات، وبه ينقلب عليهم.

الوجه الرابع: أن هذا ينقلب عليهم في نفس الحدوث.

فإنهم قد قرروا أن الخالق قد أحدث الأشياء بعد أن لم يكن هناك حادث بلا سبب حادث.

فيقال لهم: فيلزمكم على هذا أن تُجَوِّزوا أن تكون الحوادث قد قامت به بعد أن لم تكن قائمة(٢).

فإنه قبل أن يحدث الأشياء كان قابلاً لإحداثها ولا بد، وإلا للزم العجز، فيكون قابلاً للشيء مع أنه خلا عنه، وهذا مناقض لقاعدتهم: القابل

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٢/ ١٨٤-١٨٥).
(٢) انظر: منهاج السنة النبوية (٢/ ٢٦٣).

للشيء لا يخلو عنه وعن ضده.

فإذا جوزوا ذلك لزمهم أن يجوّزوا أن تكون الحوادث قامت به، وإن لم تكن من قبل قائمة به، وهذا مناقض لأساس قاعدتهم من أن ما قبل الحوادث لم يخل منها.

قال شيخ الإسلام ﷺ: «إن كان القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده لزم تسلسل الحوادث، وتسلسل الحوادث إن كان ممكناً كان القول الصحيح قول أهل الحديث، الذين يقولون: لم يزل متكلماً إذا شاء، كما قاله ابن المبارك[١] وأحمد بن حنبل وغيرهما من أئمة السنة، وإن لم يكن جائزاً أمكن أن يقوم به الحادث بعد أن لم يكن قائماً به، كما يفعل الحوادث بعد أن لم يكن فاعلاً لها، وكان قولنا هو الصحيح، فقولكم أنتم باطل على كلا التقديرين»[٢].

الوجه الخامس: أن قولهم بأن الأجسام لا تخلو من الحوادث - ومنها الأكوان - ينتقض وينقلب على المعتزلة، حيث إنهم قد زعموا أن الجسم في ابتداء حدوثه يخلو من الحركة والسكون، مع أنه يسمى جسماً في تلك الحالة، فانتقض دليلهم عليهم[٣].

---

(١) هو عبدالله بن المبارك بن واضح الحنظلي التميمي بالولاء المروزي، أبو عبدالرحمن الإمام الفقيه، المجتهد، شيخ الإسلام، الحافظ للحديث والسنة، المجاهد، الزاهد، ولد سنة ١١٨هـ، أجمع العلماء على توثيقه وإمامته، من مصنفات: كتاب الزهد والرقائق مات سنة ١٨١هـ.
انظر: تاريخ بغداد (١٠/ ١٥٢)، سير أعلام النبلاء (٨/ ٣٧٨).

(٢) منهاج السنة النبوية (٢/ ٣٨٣).

(٣) انظر: في التوحيد (ديوان الأصول) لأبي رشيد النيسابوري المعتزلي (٧٣ وما بعدها) وقد أجاب على هذا الإيراد بأجوبة بين بنفسه ضعفها، فالنقض بذلك ثابت عليهم.

◆ **المقصد الثالث: مناقشة قولهم: (إن ما لا يخلو من الحوادث ولا يسبقها فهو حادث).**

ما ذكره المتكلمون من أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث هو قولٌ مجمل، ولا بد له من تفصيل، وبيانه بما يلي:

- إن أرادوا بالحوادث هنا أعيان الحوادث - أي الحادث المعيَّن، أو الحوادث المعينة المحدودة المحصورة التي لها مبدأ - فهذا صحيح، فإن ما لم يخلُ من أعيان الحوادث ولم يتقدم عليها فهو حادث، وهذا معلوم بالضرورة، لا ينازع فيه عاقل يفهم ما يقول، فإن الحادث المعين هو ما كان له بداية ونهاية، وما كان كذلك، فما لم يتقدمه، بل كان معه أو بعده فإنه يكون حادثاً مثله بالضرورة، لكن هذا ليس هو مورد النزاع.
- وأما إن أرادوا بالحوادث جنسها ونوعها، فهذا لا يسلَّم لهم.

فإن ما لم يخلُ من جنس الحوادث - بحيث لم يزل يقارنه حادث بعد حادث من الأزل وإلى الأبد، فلم يزل قائماً به ما يكون فعلاً له، كالحركة التي تحدث شيئاً بعد شيء - فهذا لا يكون حادثاً، وهذا هو مورد النزاع[(١)]، وهو مبني على أن الحوادث المتعاقبة التي لم تزل متعاقبة، ولا أول لها هل يمكن وجودها أم لا؟ وهو ما سيأتي بيانه في المقصد التالي.

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٢١-١٢٢) (٤/ ١٦٠) (٨/ ٣٣٧-٣٣٩) (٩/ ٧٢)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ١٤٢)، منهاج السنة النبوية (١/ ١٥٨)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/ ١٤٣). وانظر كذلك: الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد (١٠٩-١١٠).

◆ **التفصيل في لفظ (الحوادث)، ونفيه عن الله تعالى.**

إن نفي الحوادث عن الله تعالى لم يرد في الكتاب والسنة، وهو إطلاق مجمل يحتاج إلى استفصال:

١- فإن أريد بنفي الحوادث: نفي الأمراض والنقائص عن الله، فهذا النفي حقٌّ.
فإن الله منزه عن ذلك، كما نزه نفسه عن السِّنة والنوم واللغوب، وعن أن يؤوده حفظ السماوات والأرض.

٢- وإن أريد به أنه لا يحل في ذاته شيء من مخلوقاته، فنفي ذلك حقٌّ أيضاً.

٣- وإن أريد به أنه لا يحدث له وصف متجدد، لم يكن من قبل، أي أنه لم تحدث له صفة لم يكن متصفاً بأصلها من قبل، فنفي ذلك حقٌّ كذلك.

٤- وأما إن أريد بنفي الحوادث نفي الصفات عن الله - سواء مطلق الصفات (كما هو عند المعتزلة) أو بعض الصفات، كالصفات الاختيارية المتعلقة بمشيئته وقدرته (كما هو عند الكلابية وأتباعهم)، وهم يريدون ذلك - فإن هذا النفي باطل، ولا دليل عليه، فإن أدلة القرآن والسنة متضافرة على إثبات ذلك[(١)].

بل إن هذا الأمر - وهو ثبوت قيام الحوادث في ذات الله - قد أقر به إمام الأشعرية، ألا وهو الرازي، حيث قال: «هل يعقل أن يكون محلاً للحوادث؟ قالوا: إن هذا قول لم يقل به أحد إلا الكرامية، وأنا أقول: إن هذا القول قد أقر به أكثر أرباب أهل المذاهب، أما الأشعرية، فإنهم يدَّعون

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٩١، ٥٢٠-٥٢١)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٣٨١)، درء تعارض العقل والنقل (٢/ ١٢) (٤/ ٢٢-٢٤)، شرح العقيدة الطحاوية- ط: المكتب الإسلامي (١٢٨-١٢٩).

الفرار من هذا القول، وهو لازم لهم»[١] ثم عدد أوجه لزوم هذا القول للأشعرية، وكذلك للمعتزلة والفلاسفة، ثم قال: «فيثبت بهذا البحث أن القول بحدوث الصفات في ذات الله قولٌ قال به جميع الفِرق»[٢].

كما ذكر أن نزاع من نازع في ذلك من المعتزلة والأشعرية والفلاسفة إنما هو (نزاع في العبارة) وأنهم قد اعترفوا بوقوع (التغير) بذات الخالق، بل ذكر أن منهم من صرح بإثبات إرادات محدثة وعلوم محدثة في ذات الله تعالى[٣].

فهذا اعتراف من إمامهم بأن أكثر الطوائف والعقلاء يقرون بهذا المعنى في حقيقة قولهم، وهو قيام الحوادث بذات الله، وإن أنكروه بألسنتهم، حتى الفلاسفة والمعتزلة والأشعرية[٤].

◆ **المقصد الرابع: الرد على قولهم بامتناع حوادث لا أول لها، وقلب ما احتجوا به على ذلك[٥].**

تقدم البيان بأن المتكلمين إنما تكلموا على هذه المسألة لما رأو أن المقدمة السابقة (الرابعة) غير كافية في تحصيل المقصود والرد على المخالف من الفلاسفة وغيرهم، وأنه لا بد لهم من بيان امتناع حوادث لا أول لها، ليسلم لهم أن ما لا يخلو من تلك الحوادث - آحادها أو أنواعها - فهو

---

(١) المطالب العالية للرازي (٢/ ٧١).

(٢) المرجع السابق (٢/ ٧٢)، وانظر: الأربعين في أصول الدين له (١/ ١٦٨).

(٣) انظر: الأربعين في أصول الدين (١/ ١٦٨-١٧٠).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ١٥١)، شرح العقيدة الأصبهانية-ت:د السعوي (١/ ٧٥).

(٥) المقصود هنا الرد على شبه المتكلمين في هذه المسألة، وأما بيان قول أهل السنة في ذلك، ونقل نصوصهم فقد ذكرته في مبحث: (قلب الأدلة على الفلاسفة في قولهم بقدم العالم) لمناسبة الموطن هناك.

حادث، وكما تقدم أيضاً فإن هذه المسألة هي محكُّ الخلاف في هذا الدليل بين المتكلمين وبين من خالفهم من أهل السنة وغيرهم و«هذا الموضع هو من أعظم الأصول التي ينبني عليها دليل المعتزلة والجهمية ومن وافقهم على حدوث الأجسام، وتنبني عليه مسألة كلام الله تعالى وفعله وخلقه للسماوات والأرض، ثم استوائه على العرش، وتكلمه بالقرآن، وغيره من الكلام»(١).

وقبل قلب ما احتجوا به على هذه المقدمة كان من اللازم الإشارة إلى مسألة التسلسل، وبيان أقسامه، وما هو جائز من تلك الأقسام وما هو ممتنع، فإن قول المتكلمين بامتناع حوادث لا أول لها مبني على قولهم في هذه المسألة.

أولاً: الأقوال في التسلسل.

التسلسل يأتي على قسمين:

١/ تسلسلٌ في المؤثرين (الفاعلين)، بأن يكون للفاعل فاعلٌ، ولذلك الفاعل فاعل، وهكذا إلى ما لا نهاية له.

وهذا التسلسل باطلٌ باتفاق العقلاء، وهو الذي قد جاء فيه قوله ﷺ - كما في حديث أبي هريرة رضي الله عنه - : «يَأْتِي الشَّيْطَانُ أَحَدَكُمْ، فيقول: من خَلَقَ كَذَا؟ من خَلَقَ كَذَا؟ حتى يَقُولَ: من خَلَقَ رَبَّكَ، فإذا بَلَغَهُ فَلْيَسْتَعِذْ بِاللهِ، وَلْيَنْتَهِ»(٢).

وفي رواية لمسلم: «يَأْتِي الشَّيْطَانُ أَحَدَكُمْ فيقول: من خَلَقَ السَّمَاءَ من خَلَقَ الأَرْضَ. ..الحديث»، وفيه: «فَلْيَقُلْ :آمَنْتُ بِاللهِ وَرُسُلِهِ»(٣).

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٩/ ١٤٧).
(٢) رواه البخاري (٣/ ١١٩٤) ح (٣١٠٢)، ومسلم (١/ ١٢٠) ح (١٣٤).
(٣) مسلم (١/ ١١٩-١٢٠) ح (١٣٤).

وفي رواية له من حديث أنس بن مالك ـ:عن رسول اللهِ ﷺ قال: «قال الله عز وجل: إنَّ أُمَّتَكَ لا يَزَالُونَ يَقُولُونَ: ما كَذَا؟ ما كَذَا؟ حتى يَقُولُوا: هذا الله خَلَقَ الْخَلْقَ، فَمَنْ خَلَقَ اللهَ؟»[1].

٢/ تسلسلٌ في الآثار، وهو على ثلاثة أنواع:

أ - التسلسل في أعيان الآثار (تسلسل في الآثار المتعاقبة، وتمام التأثير في الشيء المعين)، مثل كونه فاعلاً لهذا بعد هذا، ولهذا بعد هذا، وأنه لا يفعل هذا إلا بعد هذا، ولا هذا إلا بعد هذا، وهلم جرّاً.

فهذا التسلسل جائز عند الفلاسفة، وعند أئمة أهل الملل، وأهل السنة والحديث[2]، ولا يقتضي قدم شيء من العالم بعينه.

ب - التسلسل في أصل التأثير (جنس التأثير)، وهو أن يكون جنس التأثير متوقفاً على جنس التأثير، بحيث لا يُحدث شيئاً حتى يحدث شيئاً.

فهذا باطل لا ريب فيه، وهو تسلسل في تمام كون المؤثر مؤثراً، وهو من جنس التسلسل في المؤثرين.

ومثال هذا ما احتج به غير واحد من أئمة السنة على أن كلام الله غير مخلوق - مثل سفيان بن عيينة[3] والشافعي وأبي عبيد القاسم بن سلام[4]،

---

(١) مسلم (١/ ١٢١) ح (١٣٦).

(٢) سيأتي - في مبحث (قلب الأدلة على الفلاسفة في قولهم بقدم العالم) - ذكر أقوال أئمة السنة الدالة على ذلك، وعلى دوام فعل الله وإحسانه وكلامه في الأزل.

(٣) هو سفيان بن عيينة بن ميمون، أبو محمد الكوفي ثم المكي، الهلالي بالولاء، ولد بالكوفة سنة ١٠٧هـ، كان من حفاظ الحديث الثقات، واتفق العلماء على إمامته وجلالته، قال الشافعي: لولا مالك وسفيان لذهب علم الحجاز، له كتاب الجامع في الحديث، وكتاب في التفسير، توفي بمكة سنة ١٩٨هـ.
انظر: وفيات الأعيان (٢/ ٣٩١)، سير أعلام النبلاء (٨/ ٤٥٤).

(٤) هو القاسم بن سلام الهروي، الأزدي، الخزاعي بالولاء، الخراساني الأصل، =

وغيرهم - وبيانه أنه قد دل الدليل على أن الله لم يخلق شيئاً إلا بكن، فلو كانت (كن) مخلوقة لزم أن يخلق بكن أخرى وتلك الثانية بثالثة[١]، وهذا هو التسلسل الممتنع.

لكن بطلان هذا النوع يستلزم أنه لم يفعل بعد أن لم يكن فاعلاً لشيء، فيلزم عليه ما قرَّره السلف من دوام نوع الفاعلية، لا دوام مفعول معين، وحينئذ فلا يدل على قدم شيء من العالم، وإنما يدل على قيام الصفات الفعلية بالرب على وفق حكمته ومشيئته.

ج - تسلسل في تمام كون المؤثر مؤثراً، بأن تكون فاعليته للحادث المعين لا تحصل حتى يحصل تمام المؤثر لهذا الحادث المعين، فيلزم تسلسل الحوادث في الواحد، وهذا ممتنع أيضاً باتفاق العقلاء[٢].

هذا مُلَخَّص القول في مسألة التسلسل.

ثانياً: قلب حجج المتكلمين في قولهم بامتناع حوادث لا أول لها.

لقد تقدم البيان بأن أبرز ما احتج به المتكلمون على قولهم بامتناع

= البغدادي، أبو عبيد المحدث، الفقيه، المجتهد، الأديب اللغوي، ولد بهراة سنة ١٥٧هـ، وكان إماماً، وصار أستاذاً بارعاً في القراءات والتفسير، والحديث والفقه واللغة والنحو والتاريخ، توفي سنة ٢٢٤هـ في مكة.
انظر: وفيات الأعيان (٤/ ٦٠)، سير أعلام النبلاء (١٠/ ٤٩٠).

(١) انظر: خلق أفعال العباد للبخاري (٢/ ٢٨، ٦٣)، نقض الدارمي على المريسي (١/ ٢٤٠)، السنة لعبد الله بن أحمد (١/ ١٦٣)، السنة للخلال (٥/ ١٠٩)، الإبانة للأشعري (١/ ٦٥)، الشريعة للآجري (١/ ١٧٠-١٧١)، الحجة في بيان المحجة (١/ ٢٣٧، ٢٤٣) (٢/ ٢٠٩-٢١٠)، الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار (٢/ ٥٤٦)، فتح الباري لابن حجر (١٣/ ٥٣٢-٥٣٣)، شرح النونية لابن عيسى (١/ ٣١٦).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣٢١-٣٢٢، ٣٥١-٣٥٢، ٣٦٨) (٢/ ٢٨٢-٢٨٣) (٩/ ٢٣٨-٢٤١)، منهاج السنة النبوية (٣/ ١٢١-١٢٢).

حوادث لا أول لها حجّتان: قياس النوع على الآحاد، ودليل التطبيق، وفيما يلي بيان وكشف هاتين الشبهتين.

قلب الحجة الأولى (استدلالهم بقياس النوع على الآحاد).

وهذا القياس يناقش بما يلي:

أولاً: أن الفرق بين النوع والآحاد فرقٌ ثابت مستقرٌّ عند جماهير العقلاء فإن«العقلاء يفرقون بصريح عقولهم بين الحكم والخبر والوصف لكل واحد واحد، وبين الحكم والخبر والوصف للمجموع في مواضع كثيرة»(١)، وقد أقرَّ بالتفريق بينهما جمع من النظار من مختلف الطوائف(٢).

قال ابن سينا(٣): «ليس إذا صح على كلٍّ واحدٍ حكمه صح على كل محصَّل، وإلا لكان يصح أن يقال: الكلُّ من غير المتناهي يمكن أن يدخل في الوجود؛ لأن كل واحد يمكن أن يدخل في الوجود، فيحمل الإمكان على الكل، كما حمل على كل واحد»(٤).

وقال السهروردي(٥): «الحكمُ على الكلِّ بما على كل واحد لا يجوز؛

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٩/ ١٥١)، وانظر تفصيل ذلك في: المرجع السابق (٩/ ١٤٦-١٤٧)، منهاج السنة النبوية (١/ ٤٢٥-٤٣٢).

(٢) انظر ما نقله شيخ الإسلام في هذا المعنى عن ابن سينا في درء التعارض (٣/ ١٣٨)، وعن السهروردي: نفس المرجع (٩/ ١٣٩)، وفي بيانه أن الأشاعرة يقولون بلازم هذا التفريق: نفس المرجع (٩/ ١٥١).

(٣) هو أبو علي الحسين بن عبدالله بن الحسن بن علي بن سينا الملقب بالشيخ الرئيس، أشهر الأطباء في وقته، الفيلسوف المنطقي الشهير، ولد عام ٣٧٠هـ نشأ نشأة فلسفية باطنية، توفي عام ٤٢٨هـ، له من الكتب: الشفاء والإشارات والتنبيهات وغيرها كثير. انظر: وفيات الأعيان (٢/ ١٥٧-١٦٢)، سير أعلام النبلاء (١٧/ ٥٣١-٢٣٧).

(٤) نقله عنه شيخ الإسلام في درء التعارض (٣/ ١٧٨-١٧٩).

(٥) هو شهاب الدين أبو الفتح يحيى بن الحسن بن أميرك السهروردي، ولد بسهرورد =

فإن كل ممكن - غير الحركة - جائز وقوعه دفعة واحدة، وليس كذلك الجميع، وكلٌ واحدٍ من الضدين ممكنٌ في محل، والكل معاً غير ممكن»[(١)].

بل إن هؤلاء المتكلمين يلزمهم ما هو من جنس هذا التفريق بين الفرد والمجموع، فإنهم يقولون بالجواهر المفردة، وأن الأجسام تتكون منها، مع أنهم يثبتون للجسم من الأحكام ما لا يثبتونه لتلك الجواهر، فثبت أن مبدأ التفريق بين النوع والآحاد ثابتٌ عند هؤلاء[(٢)].

ثانياً: أن القول بأن أعيان الحوادث لها بداية، لا يمكن أن يقاس عليه جنس الحوادث، وسبب ذلك أنه ليس في الخارج مجموعٌ ثابتٌ للحوادث والماضيات حتى يقال: هل يحكم لذلك المجموع بحكم أفراده أم لا؟ وإنما الذهن قد يقدر ذلك، وإنما الموجود في الخارج هو الأفراد المعينة، ونحن نعلم حدوث كل فرد (أو مجموعة معينة) منها، وأن لها بداية، كما نرى ونشاهد تعاقب هذه الأفراد، وليس في هذا العلم ما يوجب ألا تكون دائمة لا أول لنوعها، فإذا قيل في كل واحد من الأفراد: إنه سبقه العدم، لم يحكم على الجنس بأنه سبقه العدم[(٣)].

ثالثاً: ومما يبيِّن هذا أن يقال: إن القياس يشترط له اتحاد العلة والمعنى في الأصل والفرع، فقياس الجملة والنوع على الآحاد إنما يصح إذا كان المعنى الموجود في الفرد المعين يوجد مثله في الجملة (النوع)، ويبطل إذا لم يكن كذلك.

= سنة ٥٤٩، وقتل بحلب سنة ٥٧٨، وعرف بفلسفته الإشراقية.
انظر: وفيات الأعيان (٥/ ٣١٢-٣١٨) لسان الميزان (٣/ ١٥٦-١٥٨).

(١) نقله عنه شيخ الإسلام في درء التعارض (٣/ ١٧٩).

(٢) انظر: المرجع السابق (٩/ ١٥١).

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٩/ ١٤٦).

فمثال ما صح فيه القياس، إذا ما وصفنا الفرد بإمكان الوجود، فإن ذلك يستلزم وصف الجملة بإمكان الوجود أيضاً، لأن طبيعة الأفراد من هذه الحيثية هي طبيعة الجملة.

ومثال ما لم يصح فيه القياس ما إذا كان الوصف الذي وصف به الفرد لا ينطبق على الجملة، كما في أجزاء البيت والإنسان والشجرة، فإنه ليس كل منها بيتاً ولا إنساناً ولا شجرةً، وأجزاء الطويل والعريض والدائم والممتد لا يلزم أن يكون كل منها طويلاً وعريضاً ودائماً وممتدّاً.

فقياس الجملة (والنوع) على الآحاد فيما يتعلق بالدوام هو من النوع الثاني الذي لا يصح فيه القياس، فإن الوصف الذي وصف به الفرد في ذلك لا ينطبق على الجملة، فإنه إذا كان كل فرد من الحوادث المتعاقبة له أول وله آخر، لم يلزم أن يكون النوع كذلك.

لأن معنى حدوث الفرد: أنه وجد بعد أن لم يكن، كما أن معنى فنائه: أنه عُدِمَ بعد وجوده.

وهذا المعنى الموجود في الفرد (وجوده بعد عدمه، وعدمه بعد وجوده) هو معنى يرجع إلى وجود هذا الفرد بعينه وعدمه، لا إلى نفس الطبيعة الثابتة للمجموع.

فإذا كان هذا المعين لا يدوم لم يلزم أن يكون النوع لا يدوم، لأن الدوام إنما هو تعاقب الأفراد، وهذا المعنى يختص بالمجموع، ولا يوصف به الفرد.

وضابط القياس فيما بين الفرد والمجموع أن يقال:

أ- إن كان بانضمام الفرد إلى الفرد يتغير ذلك الحكم الذي لذلك الفرد: ففي هذه الحال لا يصح قياس المجموع على الفرد، ولا يكون حكم المجموع حكم الأفراد.

وذلك كالجسم الطويل، لا يلزم أن تكون أجزاؤه طويلة، والنعيم الدائم، لا يلزم أن تكون أفراده دائمة، وكذلك الحوادث المعينة التي لها ابتداء، لا يلزم أن يكون مجموعها ونوعها كذلك.

ب- إن كان بانضمام الفرد إلى الفرد لا يتغير ذلك الحكم الذي لذلك الفرد: فإنه يكون حكم المجموع كحكم الفرد.

وهذا كما إذا كان كل فرد موجوداً، فيلزم أن يكون المجموع موجوداً، وإذا قيل: إن كل واحد من الزنج أسود، لزم أن يكون المجموع سوداً.

وبهذا يتبين أن المعنى الثابت لمجموع الحوادث ونوعها غير ثابت في الفرد، فيلزم أن يكون حكم المجموع غير حكم الفرد، وبهذا يكون قياسهم المجموع على الفرد ينتج نقيض ما توصلوا إليه من إعطاء المجموع حكم الفرد، وبذلك ينقلب القياس عليهم[(١)].

رابعاً: أن هذا القياس ينقلب عليهم من جهة أخرى، وذلك بالقياس على المستقبل، فهؤلاء قد قالوا: إن ما لا يخلو من الحوادث ولا يسبقها فهو حادث وله بداية، فيُقَال في مقابله: إن ما لا يخلو من الحوادث ولا يتأخر عنها فهو فانٍ وله نهاية.

وعليه يقال: إننا إذا حكمنا على كل فرد من الحوادث أنه فانٍ وله نهاية، فعلى مقتضى قياسكم فإننا لا بد وأن نحكم على النوع بهذا الحكم، فيلزم على هذا القول بفناء نوع الحوادث في المستقبل، وهو ما ذهب إليه الجهم بن صفوان، وأبو الهذيل العلاف، فقد نَفَيَا ثبوت ما لا يتناهى في المستقبل، فذهب الجهم إلى القول بفناء الجنة والنار، وذهب العلاف إلى فناء حركات أهل الجنة والنار، وهما قد قالا بذلك طرداً لهذا الأصل الفاسد، وهذا ما لا يقول به هؤلاء من الأشاعرة وجماهير المعتزلة وغيرهم.

---

(١) انظر: منهاج السنة النبوية (١/ ٤٢٦-٤٣٢).

فإن المستقر عند جماهير المسلمين أن كل فرد من أفراد الحوادث المستقبلية فانٍ، وأما النوع فليس بفان، كما قال تعالى عن نعيم أهل الجنة: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ وَظِلُّهَاۚ﴾ [الرّعد: ٣٥]. وقال: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَرِزْقُنَا مَا لَهُۥ مِن نَّفَادٍ ﴿٥٤﴾﴾ [صٓ: ٥٤]، فالدائم الذي لا ينفد هو نوعها، وأما آحادها فليست كذلك، بل هي منقضية.

فحيث لم يلتزم هؤلاء القول بفناء نوع الحوادث في المستقبل، ثبت انتقاض قياسهم هذا، وانقلابه عليهم، حيث كان دليلهم على امتناع تسلسل الحوادث الماضية دالًّا على نقيض قولهم في الحوادث المستقبلية، وهذا هو القلب(١).

قال الإمام ابن أبي العز: «ولما كان تسلسل الحوادث في المستقبل لا يمنع أن يكون الرب سبحانه هو الآخر الذي ليس بعده شيء، فكذا تسلسل الحوادث في الماضي لا يمنع أن يكون سبحانه وتعالى هو الأول الذي ليس قبله شيء؛ فإن الرب سبحانه وتعالى لم يزل ولا يزال يفعل ما يشاء، ويتكلم إذا يشاء»(٢).

خامساً: أن هذه المقدمة تنقلب على أبي الهذيل العلاف، وقد سبق بيان قوله فيما يتعلق بفناء الحركات، وأنه قد قال به طرداً لهذه المقدمة الرابعة وما تضمنتها من القول بنفي حوادث لا أول لها، فرأى أبو الهذيل أن القول بنفي تسلسل الحوادث في الماضي دون المستقبل تناقض وتحكم لا دليل عليه، فالتزم لذلك نفي تسلسل الحوادث في المستقبل، وتبعاً لذلك فقد قال

---

(١) انظر: منهاج السنة النبوية (١/ ٤٢٦)، درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣٠٥)، شرح العقيدة الطحاوية (١٣٤-١٣٨).

(٢) شرح العقيدة الطحاوية (١٣٤)، وقد فرق الجويني وغيره بين الماضي والمستقبل تفريقاً سيأتي بيانه وبيان بطلانه بعد قلب دليل التطبيق.

بفناء حركات أهل الجنة والنار مع بقائهما وبقاء أهلهما ساكِنِين بلا حركة ولا حوادث تقوم بهم.

فيقال في قلب هذا القول: إن قول أبي الهذيل ببقاء الجنة والنار ومن فيهما بلا حوادث تعرض لها (والذي هو لازم المقدمة الرابعة) ينقلب عليه في (المقدمة الثالثة)، والتي زعموا فيها أن الأجسام لا تنفك عن الأعراض، وهاتان المقدمتان من المقدمات الأساسية في الدليل، وببطلان أحدهما يبطل دليل الحوادث من أصله، ويلزمه القول بجواز تعري الجواهر والأجسام من الأعراض، بل ويلزمه القول بجواز قدم هذه الأجسام العارية من الأعراض إجراءً لحكم المستقبل على الماضي، وهذا مناقض لمقصودهم من دليل الأعراض من إثبات قدم الصانع، وبهذا ينقلب هذا الدليل على أبي الهذيل(١).

وقول أبي الهذيل بفناء حركات أهل الجنة والنار، بل وقول الجهم بفنائهما - وإن لم يقل به جماهير المتكلمين ممن اعتمد هذا الدليل - إلا أنه لازم لهم ولكل من قال بنفي تسلسل الحوادث في الماضي، فيثبت انقلاب هذا الدليل على هؤلاء، ومما يشهد لهذا اللزوم، أن أبا الحسن ابن الزاغوني(٢) - رغم أنه قد وافق جمهور المتكلمين على قولهم - إلا أنه أقر بأن قول الجهم وأبي الهذيل هو مقتضى القياس العقلي على قول المتكلمين، ولكن السمع جاء ببقاء الجنة والنار، فقلنا به(٣)، قال شيخ الإسلام رحمه الله رداً على هذا القول: «إن ما كان ممتنعاً في العقل لا يجيء السمع بوقوعه، فإن

---

(١) انظر: منهاج السنة النبوية (١/ ٣١٠-٣١١).

(٢) هو علي بن عبيد الله أبي الحسن الزاغوني الفقيه الحنبلي، له المصنفات الكثيرة في الأصول والفروع، وله يد في الوعظ، من مصنفاته: الإيضاح في أصول الدين.
انظر: لسان الميزان (٤/ ٢٤٢)، البداية والنهاية (١٢/ ٢٠٥)، العبر في خبر من غبر (٤/ ٧٢).

(٣) انظر: الرد على من قال بفناء الجنة والنار لابن تيمية (٤٥).

السمع لا يخبر بوجود ما كان ممتنعاً في العقل»[١].

قلب الحجة الثانية (برهان التطبيق).

احتجاج المتكلمين ببرهان التطبيق على منع ما لا نهاية له من الحوادث الماضية، يجاب عنه بما يلي:

أولاً: أن قولهم بامتناع التفاضل في القدر غير المتناهي إنما يَرِد في الجانب غير المتناهي من السلسلتين المفروضتين، وأما وقوع التفاضل في الجانب المتناهي فلا محذور فيه، ولا نسلم لكم بامتناعه، حيث تكون السلسلتان متطابقتين في الطرف غير المتناهي، ومتفاضلتين في الطرف المتناهي، وحينئذ فلا يكون الزائد مثل الناقص، ولا يكونان متناهيين من جانب الماضي[٢].

قال شيخ الإسلام ﷺ «نحن نسلم أنها متناهية من الجانب المتناهي، لكن لم قلت[٣]: (إذا كانا متناهيين من أحد الجانبين كانا متناهيين من الجانب الآخر)؟!...والتفاضل وقع من الجانب المتناهي، لا من الجانب الذي ليس بمتناه، فلم يقع فيما لا يتناهى تفاضل»[٤].

فغاية ما يذكرون أن ما لا ابتداء له من الحوادث لا يزال في زيادة شيئاً بعد شيء، وهذا لا محذور فيه[٥].

---

(١) المرجع السابق.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣٠٤، ٣٨٩-٣٩٠) (٩/ ٢٠١)، منهاج السنة النبوية (١/ ٤٣٣-٤٣٤)، الرد على من قال بفناء الجنة والنار لشيخ الإسلام ابن تيمية (٤٦).

(٣) الخطاب للرازي.

(٤) درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٣٦٨-٣٦٩).

(٥) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٣٦٢).

ولتقريب الصورة ففي هاتين السلسلتين المفروضتين من الطوفان ومن الهجرة، لو فرضنا وجود ناظر إليهما في زمن آدم عليه السلام، فإنه سيكون له نظران، فإن نظر إليهما من جانب الماضي غير المتناهي، فإن السلسلتين ستتطابقان بالنسبة له، وإن نظر إليهما من ناحية المستقبل المتناهي، فإن السلسلتين ستتفاضلان، فاختلاف الحكم لاختلاف جهة النظر، وهو جائز سائغ، وهذا بين لمن تأمله.

قال شيخ الإسلام رحمه الله: «نحن نعلم أنه من الطوفان إلى ما لا نهاية له في المستقبل أعظم من الهجرة إلى ما لا نهاية له في المستقبل، وكذلك من الهجرة إلى ما لا بداية له في الماضي أعظم من الطوفان إلى ما لا بداية له في الماضي، وإن كان كل منهما لا بداية له، فإن ما لا نهاية له من هذا الطرف وهذا الطرف ليس أمراً محصوراً محدوداً موجوداً، حتى يقال: هما متماثلان في المقدار، فكيف يكون أحدهما أكثر؟ بل كونه لا يتناهى معناه: أنه يوجد شيئاً بعد شيء دائماً، فليس هو مجتمعاً محصوراً، والاشتراك في عدم التناهي لا يقتضي التساوي في المقدار إلا إذا كان كل ما يقال عليه إنه لا يتناهى له قدر محدود، وهذا باطل، فإن ما لا يتناهى ليس له حدٌّ محدود، ولا مقدار معين»[1].

وقد بين الآمدي أن برهان التطبيق يتضمن مغالطة، إذ هو يتضمن قبول غير المتناهي لنفس النسب والأحكام التي تقبلها الكميات المتناهية، وهذا غير مسلم[2].

ثانياً: وإن قالوا بالتطبيق بينهما من الطرف الذي يلينا، فإننا لا نسلم إمكان التطبيق مع التفاضل، وإنما يمكن التطبيق بين المتماثلين، لا بين

(١) منهاج السنة النبوية (١/ ٤٣٣).
(٢) انظر: غاية المرام (٩-١٤)، الآمدي وآراؤه الكلامية (١٨٨).

المتفاضلين[١].

قال شيخ الإسلام ﷺ: «وإذا قال القائل: نحن نطبق بينهما من الطرف الذي يلينا، فإن استويا لزم أن يكون الزائد مثل الناقص، وأن يكون وجود الزيادة كعدمها، والشيء مع عدم غيره كهو مع وجوده، وإن تفاضلا لزم أن يكون ما لا يتناهى بعضه متفاضلاً.

قيل: التطبيق بينهما من الجهة المتناهية مع تفاضلهما فيها ممتنع، وفرض الممتنع قد يلزمه حكم ممتنع، فإن الحوادث الماضية من أمس إذا قدرت منطبقة على الحوادث الماضية في اليوم كان هذا التطبيق ممتنعاً، فإنه يمتنع أن يطابق هذا هذا، فإن الجملتين متفاضلتان، ومع التفاضل يمتنع التطبيق المستلزم للمعادلة والاستواء»[٢].

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣٠٤، ٣٩٠) (٢/ ٣٦٢) (٩/ ٢٠١).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣٩٠).

وقال الشيخ محمد عبده - مبيناً امتناع هذا الفرض -: «ونحن نقول: إنه [أي دليل التطبيق] سفسطة، فإن العقل لا يسوّغ انطباق الرأسين إلا بجذب غير المتناهي الناقص ليصل إلى الرأس الزائد، أو ينمو الناقص حتى يصل إلى الزائد، أو بذبول الزائد حتى يصل إلى الناقص، أو بتخلخل الناقص أو بتكاثف الزائد حتى يتساوى رأساهما، أو بعطف الزائد إلى رأس الناقص.

والأول محال؛ لمكان عدم المتناهي، إذ غير المتناهي لا ينجذب وإلا لزم الطرف فيما فرض لا طرف، فيتناهى بلا احتياج إلى تطبيق، وما بعده - إلا الأخير- لا يستلزم انطباق كل جزء على جزء محالاً... فلم يبق إلا الأخير، فإذا فرض العقل انعطاف الزائد حتى انطبق الرأسان فذلك فرض جائز، والحكم بعد ذلك بانطباق كل جزء من إحدى السلسلتين على كل جزء من أجزاء الأخرى حكم باطل، للزوم تساوي الناقص والزائد...وعند الانحناء لا يلزم من انطباق الرأسين انطباق كل جزء على كل جزء، بل ما كان في المنحنى لم ينطبق عليه شيء، ولم تظهر الزيادة في الطرف الآخر...» حاشية الشيخ محمد عبده على شرح العقائد العضدية (٣٧-٣٨)، وضمن الآثار الكاملة لجمال الدين الأفغاني (٧/ ٢١٦-٢١٧).

ثالثاً: أن الفرض الذي فرضوه في السلسلتين إنما هو تقدير يتوهمه الذهن، ولا حقيقة له في الخارج، بل هو ممتنع، وبيان ذلك أن يقال:

إن هذا التطبيق المزعوم قد فرض بين سلسلتين متباينتين، إحداهما من الطوفان والأخرى من الهجرة، ثم يتم التطبيق بينهما على ما ذكر.

وهذا الأمر لا يمكن وجوده، فإن كل ما قيل فيه إنه لا يتناهى في الماضي - سواء من أعيان الأجسام المحدثة شيئاً بعد شيء، أو وحدات الزمن المحدثة، أو غير ذلك - فإن القدر الممتد إلى الأزل والمنتهي بالطوفان، هو نفس القدر الذي استمر فيما بعد ذلك إلى الهجرة، فلا وجود لسلسلتين متباينتين حتى يقال بالتطبيق بينهما.

أي إن سلسلة المحدثات المبتدئة بالهجرة، والممتدة إلى الماضي، إذ وصل تسلسلها إلى الطوفان، ثم استمرت إلى الأزل، ففي زمن ما قبل الطوفان ستلتقي السلسلتان، وتكونان شيئاً واحداً، بل في الحقيقة ليس هناك سلسلتان، لا في الخارج، ولا حتى في الفرض الذهني السليم، بل هي سلسلة واحدة ممتدة من الأزل، وإنما فرض قطعها في زمن الطوفان، ثم استمرت، ثم قطعت مرة أخرى في الهجرة.

فتبين بهذا أن مجرد فرض سلسلتين غير متناهيتين، إنما هو غلط ذهني، وهو فرضٌ ممتنع، وفرض الممتنع قد يعطي نتيجة ممتنعة.

قال شيخ الإسلام ﷺ: «لا نسلم إمكان التطبيق، فإنه إذا كان كلاهما لا بداية له، وأحدهما انتهى أمس، والآخر انتهى اليوم، كان تطبيق الحوادث إلى اليوم على الحوادث إلى الأمس ممتنعاً لذاته، فإن الحوادث إلى اليوم أكثر، فكيف تكون إحداهما مطابقة للأخرى؟! فلما كان التطبيق ممتنعاً جاز أن يلزمه حكمٌ ممتنع»(١).

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٣٦٧-٣٦٨)، وانظر: الرد على من قال بفناء =

ولذلك لما نُقض هذا الدليل على بعض المعتزلة حين قالوا: بثبوت معدومات لا تتناهى، لم يجدوا مهرباً إلا أن يقولوا: «إن الزيادة والنقصان إنما يجوزان فيما يتناهى، وقد علمنا بالدليل أن المعدومات لا تتناهى»[١].

فيقال: إن هذا الإقرار مبطل لأصل الاحتجاج ببرهان التطبيق في كل قضية قيل فيها إنها لا تتناهى، وهذا ما نقوله في تسلسل الحوادث الماضية، فإن تقدير الزيادة والنقص فيها خيال ذهني لا حقيقة له في الخارج، وبه يبطل الاحتجاج ببرهان التطبيق على إبطالها.

رابعاً: أن هذا الدليل ينتقض وينقلب عليهم في سلسلة تضعيف الأعداد، فلو فرضنا سلسلتين، الأولى هي سلسلة تضعيف الواحد (١، ٢، ٤، ٨، ...)، والثانية هي تضعيف العشرة (١٠، ٢٠، ٤٠، ٨٠، ...)، فإننا نعلم أن تضعيف الواحد أقل من تضعيف العشرة، ولم يمنع ذلك أنهما ممتدتان إلى ما نهاية له، كما يقر به هؤلاء وجميع العقلاء من أن تضعيف الأعداد غير متناهٍ في الفرض الذهني، فوقع التفاضل بين اللامتناهيين، ولم يكن ممتنعاً كما زعموا، فكذلك يقال في الحوادث[٢].

وقد ذكر الآمدي هذا الاعتراض على برهان التطبيق، وبين «أنه ليس كل جملتين وقعت بينهما الزيادة بأمر متناه يكونان متناهيين»[٣]، وذكر أن هذا ينتقض عليهم بالأعداد، وقرر أن هذا النقض في الأعداد - وإن كان تقديراً

= الجنة والنار لشيخ الإسلام ابن تيمية (٤٦)، وانظر في نفس المعنى: لباب الإشارات والتنبيهات للرازي (١٥٩).

(١) قال ذلك أبو رشيد النيسابوري المعتزلي، كما في كتاب: في التوحيد (ديوان الأصول) له (٢٥٨).

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية (١/ ٤٣٤)، درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٣٦٧) (٣/ ٤٣)، التحقيق التام لمحمد الحسيني الظواهري (٤١-٤٢).

(٣) غاية المرام للآمدي (١١).

ذهنيّاً - إلا أن وضع القياس المذكور فيه على نحو وضعه في الأمور الموجودة بالفعل، فالفرق بينهما من هذه الناحية غير مؤثر[١]، كما ذكر هذا النقض الرازي من قبله، ولم يجب عليه[٢]، وأشار إليه أيضاً بعض المعتزلة[٣].

كما بين الآمدي وغيره أن هذا البرهان ينتقض أيضاً بـ «ما يختص بمذهب المتكلم من اعتقاد عدم النهاية في معلومات الله تعالى ومقدوراته»[٤].

كما أنه ينتقض على المعتزلة أيضاً في المعدومات - كما تقدمت الإشارة إلى ذلك - فإن من مذهب المعتزلة أن المعدوم شيء ثابت في العدم[٥]، ومن مذهبهم أن المعدومات لا تتناهى[٦]، مع أن إجراء برهان التطبيق عليها يقتضي تناهيها (بفرض سلسلتين من المعدومات إحداهما أنقص من الثانية. . .إلخ)، وبهذا يبطل الاحتجاج ببرهان التطبيق.

خامساً: أن هذا الدليل ينقلب عليهم في المستقبل، فإن هؤلاء - كما سبق - لا يمنعون تسلسل الحوادث في المستقبل، فيقال لهم:

إذا فرضنا نفس السلسلتين، لكن الأولى من الطوفان إلى ما لا نهاية له

---

(١) انظر: غاية المرام للآمدي (١١)، أبكار الأفكار له (١/ ٢٣١-٢٣٢)، درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٤٣-٤٤).

(٢) انظر: لباب الإشارات والتنبيهات للرازي (١٥٨-١٥٩).

(٣) انظر: الكامل في الاستقصاء للعجالي المعتزلي (١٩١-١٩٢).

(٤) غاية المرام (١٢)، وانظر: الكامل في الاستقصاء للعجالي المعتزلي (١٩٢).

(٥) انظر مسألة: الأصل الأول عند ابن عربي، وهو قوله: (إن المعدوم شيء ثابت في العدم)، ضمن مبحث: (قلب الأدلة التي استدل بها أهل الحلول والاتحاد ووحدة الوجود).

(٦) انظر: في التوحيد (ديوان الأصول) لأبي رشيد النيسابوري المعتزلي (٢٥٨).

في المستقبل، والثانية من الهجرة إلى ما لا نهاية له في المستقبل، ثم طبقنا بينهما، فإن تساوتا لزم أن تكون الزائدة (الأولى) مثل الناقصة (الثانية) وهذا محال، وإن تفاضلتا، لزم وقوع التفاضل فيما لا يتناهى، وهو محال عندهم.

فدليلهم هذا دل على منع الحوادث في المستقبل، وهم قائلون بذلك[أي بأبدية الحوادث المستقبيلة]، فانقلب هذا الدليل عليهم[(١)]، وهذا النقض قد أشار إليه الآمدي من الأشاعرة[(٢)]، وبعض المعتزلة[(٣)].

تفريق الجويني وغيره بين التسلسل الماضي والمستقبلي، والرد على تفريقه وقلبه:

لقد زعم الجويني وغيره أن الممتنع إنما هو التسلسل في الماضي في الحوادث، وأن التسلسل في المستقبل لا يمتنع، وفرَّق بين الماضي والمستقبل - خروجاً من هذا الإلزام - بما حاصله:

أنك إذا قلت: (لا أعطيك درهماً إلا أعطيك بعده درهماً) كان هذا ممكناً، وعلى هذا يحمل إمكان تسلسل الحوادث المستقبلية.

ولكنك إذا قلت: (لا أعطيك درهماً حتى أعطيك قبله درهماً) كان هذا ممتنعاً، وعلى هذا يحمل امتناع الحوادث الماضية عنده[(٤)].

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣٠٤) (٢/ ٣٦٧)، الرد على من قال بفناء الجنة والنار لشيخ الإسلام ابن تيمية (٤٨).

(٢) انظر: غاية المرام (١٢-١٣).

(٣) انظر: الكامل في الاستقصاء للعجالي المعتزلي (١٩١).

(٤) المشهور أن هذا التفريق من قول أبي المعالي الجويني، وقد رأيت نحواً من هذا التفريق في كلام أبي منصور الماتريدي (المتوفى سنة٣٣٣هـ، أي قبل الجويني بقرابة القرن ونصف القرن)، حيث قال الماتريدي في كتابه (التوحيد ص١٤) -رداً على الإلزام بالمستقبل-: «وأيضاً، إن الشيء إذا لم يكن إلا بغيرٍ يتقدمه -وذلك شرط كلٌ الأغيار- فيبطل كون الجميع، ولا كذلك أمرُ البقاء، ألا يُرى أن من قال لآخر: =

والواقع أن هذه مغالطة أخرى من أبي المعالي، وبيان ذلك بما يلي:

أولاً: أن هذا التفريق بالمثالين المذكورين ليس متعلقاً ببرهان التطبيق، وإنما هو متعلق بأصل المسألة (حوادث لا أول لها)، وإلا فنقض برهان التطبيق بالمستقبل ثابت، فالممتنع المذكور في ما يتعلق بالتطبيق من جهة الماضي يتأتى القول بمثله في المستقبل، والتفريق بالمثالين المذكورين غير مؤثر في هذا النقض ألبتَّة، وهذا بيِّنٌ بأدنى تأمل.

ثانياً: أن وجه الامتناع في المثال الثاني الذي أورده ليس متعلقاً بكونه تسلسلاً في الماضي، وإنما هو من جهة أنه رتب نفيَ أمرٍ مستقبليٍّ (لا أعطيك درهماً) على وجود أمرٍ مستقبلي مثله قبله (حتى أعطيك قبله درهماً) فجعل نفي الأمر المستقبلي مشروطاً بحصول مثله قبله، فهو قد نفى الأمر المستقبل حتى يوجد أمر مستقبل مثله، وهذا المِثْلُ منفيٌّ حتى يوجد مثله قبله، وهكذا، فيلزم على ذلك التسلسل الممتنع، لكن هذا المثال لا ينطبق أبداً على مسألة التسلسل الماضي، وإنما هو كما لو قيل: (ما أعطيتك درهماً إلا أعطيتك بعده درهماً)، فهذا فيه نفيٌ للأمر الماضي حتى يوجد أمرٌ ماضٍ مثله بعده، وهو ممتنع، كما أن مثال الجويني الثاني فيه نفي المستقبل حتى يوجد مستقبل، فهو قياس مع فارق، وهو قياس باطل، وهو «كما لو قيل: (لا يوجد هذا حتى يوجد هو نفسه)، فيقتضي أن يكون وجوده قبل وجوده، بل في حال عدمه، فيكون قد جعل موجوداً حال كونه معدوماً، وهذا ممتنع بَيِّن الامتناع»[1].

= لا تأكل شيئاً حتى تأكل غيره - وكذا كل غير فيه ذلك الشرط - فبقي أبداً غير آكل، ولو قال: كلما أكلتَ لقمةً فكل أخرى، فهو يبقى أبداً في الأكل، فمثله الأول».

وانظر: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد للجويني (٤٧)، الشامل له-ط: دار الكتب العلمية (٨٧-٨٨)، منهاج السنة النبوية (١/ ٤٣٥).

(١) درء تعارض العقل والنقل (٩/ ١٨٧).

قال شيخ الإسلام رحمه الله عن مثال الجويني هذا: «هذا المثال ليس بمطابق؛ لأن قوله: (لا أعطيك) نفيٌ للحاضر والمستقبل، ليس نفياً للماضي، فإذا قال: (لا أعطيك هذه الساعة أو بعدها شيئاً إلا أعطيتك قبله شيئاً) اقتضى أن لا يُحدِث فعلاً الآن حتى يُحدث فعلاً في الزمن الماضي، وهذا ممتنع، أو بمنزلة أن يقول: (لا أفعل حتى أفعل)، وهذا جمع بين النقيضين»[(١)].

ثالثاً: أن القياس الصحيح في مثاله - فيما يتعلق بالتسلسل الماضي - أن ينفي الأمرَ الماضي حتى يكون قبله أمرٌ ماض، وهذا ممكن، فيقول: (ما أعطيتك درهماً إلا أعطيتك قبله درهماً)، فيجعل أمراً ماضياً قبل أمرٍ ماض، وهذا لا محذور فيه، كما أن الجويني - في المثال الأول - قد جعل أمراً مستقبلاً بعد أمرٍ مستقبل، فيما يتعلق بالتسلسل في المستقبل، وذلك في قوله: (لا أعطيك درهماً إلا أعطيك بعده درهماً)، فإذا صدق هذا المثال في المستقبل، لزم صدق المثال الذي قبله في الماضي، وانقلب هذا الإيراد عليهم وإن بطل هذا بطل ذاك، ولا فرق[(٢)].

وبهذا يتبين أن ما مثل به الجويني للهروب من الإلزام المستقبلي إنما هو مغالطة لفظية عقلية لا أكثر[(٣)].

رابعاً: أن إيراد الجويني هذا ينقلب عليه، ذلك أن المثال الذي ذكر الجويني امتناعه (لا أعطيك درهماً حتى أعطيك قبله درهماً) لو استقام لكانت دلالته على نفي تسلسل الحوادث في المستقبل أقرب منه إلى نفيها في

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٣٥٩)، وانظر: المرجع السابق (٩/ ١٨٦-١٨٨).

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية (١/ ٤٣٦)، درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٨٧-٨٨، ١٨٦-١٨٧)، شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (١٣٦).

(٣) وثمة نقوض أخرى على هذا البرهان، انظرها في: درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٢٠١-٢٠٢)، الرد على من قال بفناء الجنة والنار لابن تيمية (٤٩).

الماضي، لأن هذا المثال فيه تطرق إلى الأفعال المستقبلية، لا الماضية، فلو صح هذا الإيراد لانقلب على الجويني، لأنه يقر بتسلسل الحوادث المستقبلية دون الماضية، ولكنه لا يستقيم لا في الماضي ولا في المستقبل.

وببطلان ما أورده الجويني وغيره في التفريق بين التسلسل الماضي والمستقبل يسلم قَلبُ دليل التطبيق عليهم فيما يسلمون به من التسلسل المستقبلي في الحوادث[1]، ويلزمهم إما نفي الأمرين، أو إثباتهما، وأما التفريق فتحكم لا حجة له.

وبما سبق يتبين بطلان دليل التطبيق، وبطلان دلالته على نفي التسلسل الماضي للحوادث، وأنه مجرد سفسطة وتمويه لا حقيقة له، ولذا فقد رده وزيفه عدد من المتكلمين، كالآمدي وغيره، حيث ذكر الآمدي أن برهان التطبيق لا يستقيم لا على قواعد الفلاسفة ولا على قواعد المتكلمين[2].

وبهذا أيضاً يبطل ما زعمه المتكلمون من بطلان التسلسل في الحوادث، فإن التسلسل الممتنع هو التسلسل في الفاعلين، وأما التسلسل في أعيان الآثار، مثل كونه فاعلاً لهذا بعد هذا، ولهذا بعد هذا إلى ما لا نهاية له، فهذا التسلسل جائز في الماضي كما يقر هؤلاء بجوازه في المستقبل.

وهذا النوع من التسلسل لم يستقم لهؤلاء دليل على بطلانه، وقد أقر به الفلاسفة، كما أقر به أئمة أهل الملل من أهل الحديث والسنة، بل قد أقر به بعض أئمة الأشاعرة، فقد صرح جلال الدين الدواني - وهو من أئمة الأشاعرة المتأخرين - بأن التسلسل المحال هو ما يكون في الأمور

---

(١) ولهم تفريق آخر بين تسلسل الماضي والمستقبل، فانظر إليه مع الجواب عليه في: الرد على من قال بفناء الجنة والنار لشيخ الإسلام ابن تيمية (٤٨).

(٢) انظر: أبكار الأفكار للآمدي (١/ ٢٢٩-٢٣٢)، غاية المرام له (٩-١٢)، درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٤٠-٤٧).

المجتمعة في الوجود، بخلاف التسلسل في الحوادث اليومية، فهو تسلسل في الأمور المتعاقبة، وهو غير محال، ولا يستلزم قدم العالم، بل يستلزم حدوثه(١).

- ومما يشار إليه في هذا المقام أن الأشاعرة - كالرازي وغيره - عندما ردوا على قول الجهم بفناء الجنة والنار، قالوا ضمن ردهم عليه: «هذه الماهيات لو زالت إمكاناتها لزم أن ينقلب الممكن لذاته ممتنعاً لذاته، ولو انقلبت قدرة الله من صلاحية التأثير إلى امتناع التأثير لانقلبت الماهيات، وذلك محال، فوجب أن يبقى هذا الإمكان أبداً»(٢).

فيقال لهؤلاء: إن هذا الاعتراض بعينه ينقلب عليكم فيما يتعلق بالمبدأ، فإن مضمون قولكم بامتناع حوادث لا أول لها، وأن الرب لم يزل معطلاً من الخلق ما لا نهاية له من الأزمان، أن هذه المخلوقات قد انقلبت من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي، وهذا ممتنع، كما أن انقلابها من الإمكان إلى الامتناع ممتنع.

- **المسألة الثانية: مناقشة الأساس الثاني لدليل الحوادث (أن كل حادث لا بد له من مُحدِث)، وقلبه على المتكلمين.**

الأساس الثاني لدليل الحوادث يناقش من نواحٍ ثلاث:

الناحية الأولى: أن هذا الأساس (حاجة الحادث إلى مُحدِث)، هو أساس صحيح لا نقاش في صحته، فإن حاجة المخلوق إلى الخالق مما

---

(١) انظر: شرح العقائد العضدية، بحاشية الشيخ محمد عبده - ت: سليمان دنيا، مؤسسة الرسالة (١/ ٧٨-٨١)، وضمن الآثار الكاملة لجمال الدين الأفغاني (٧/ ٢٠٠ وما بعدها)، وسيأتي التفصيل في أنواع التسلسل في مبحث (قلب الادلة على الفلاسفة في قولهم بقدم العالم).

(٢) التفسير الكبير للرازي (٢٩/ ١٨٥).

يعلم بضرورة العقل، ولذا احتج الله بها على المشركين في قوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [الطور: ٣٥].

فإن «كون هذا البناء لا بد له من بان، وهذه الكتابة لا بد لها من كاتب، وهذا الثوب المخيط لا بد له من خيَّاط...وهذا الضرب والرمي والطعن لا بد له من ضارب ورام وطاعن. فهذه القضايا المعينة الجزئية لا يشك فيها أحد من العقلاء، ولا يفتقر في العلم بها إلى دليل... [و] هي في نفسها معلومة للعقلاء بالضرورة»[1].

الناحية الثانية: أن ما استدل به عبد الجبار وغيره على هذه القضية من حاجة أفعالنا إلينا هي قضية مسلَّمة أيضاً، على أن هذه الحاجة فيها إجمال، فإن كانت حاجة فعل إلى فاعله، على أن يكون الفعل والفاعل من خلق الله، فهذه قضية صحيحة، وأما إن كانت حاجة مخلوق إلى خالقه، على أن يكون هذا الإنسان الفاعل هو الخالق لهذا الفعل، فهذا قولٌ باطل، وهو المتفق مع مذهب المعتزلة في أن الإنسان خالق لفعله، وليس هذا مقام تفصيل هذه المسألة.

إنما الذي يقال هنا: إن هذا الاستدلال الاعتزالي لا يستقيم على أصل المعتزلة.

وقد بين الرازي ذلك بما حاصله: أنه إذا كانت الأفعال واجبة الوقوع عند إرادة الإنسان لفعلها - كما في استدلالهم السابق - فإذا حصلت تلك الأفعال، فلا يخلو من حالين:

أ/ أن تكون الإرادة - التي حصل بها الفعل - من العبد، فهذا يستلزم أن تقع إرادة أخرى من العبد لهذه الإرادة، وتقع لتلك الإرادة إرادة، وهذا

(١) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ١٢١-١٢٢).

يستلزم التسلسل، وهو باطل.

ب/ أن تكون الإرادة - التي حصل بها الفعل - من الله، فحينها لا يكون العبد مستقلاً بفعل نفسه، وذلك مناقض لمذهب المعتزلة(١).

والحق أن هذا النقض - وإن كان يبطل قول المعتزلة القدرية - فإنه لا يصحح قول الجبرية(٢)، بل يقال: إن هذه الإرادة من الله خلقاً، ومن الإنسان فعلاً، كما هو مذهب أهل السنة في القدر.

الناحية الثالثة: أن هذا الأساس الصحيح (حاجة الحادث إلى مُحدِث) ينقلب على المتكلمين فيما قرروه ضمن مقدمات الأساس الأول، من القول بأن جنس الحوادث حادث، وأن الله تعالى كان - ما لا نهاية له من الأزمان - غير فاعل ولا متكلم، حتى أحدث هذا العالم، وهذا الانقلاب يتبين من وجهين:

الوجه الأول: أن هذا الأساس (كون الحادث يحتاج إلى مُحدِث) راجعٌ إلى أصل امتناعِ الترجيحِ بلا مُرجِّح، ذلك أن العالم قبل حدوثه قد كان ممكن الوجود، أي إنه كان قابلاً للوجود، وقابلاً للاستمرار على العدم، فانتقاله من العدم إلى الوجود يستدعي وجود مرجح رجَّح هذا الجانب على الجانب الآخر.

---

(١) انظر: المطالب العالية للرازي (١/ ١٢٤).

(٢) الجبرية: من الجبر، وهو نفي الفعل عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى، والجبرية أصناف، قيل: خمس فرق، فمنهم من لا يثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً وهم الجبرية الغالية الخالصة، كالجهم بن صفوان، ومنهم من يثبت له قدرة غير مؤثرة، وهم الجبرية المتوسطة.

انظر: الملل والنحل (١/ ٨٥)، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين (٦٨)، البرهان للسكسكي (٤٢).

والارتباط بين هاتين القضيتين (حاجة الحادث إلى مُحدِث) و (حاجة الراجح إلى مرجِّح) أمر قد شهد به المتكلمون، فقد قال الرازي: «العمدة في إثبات الصانع احتياج المُمكن إلى المؤثر، فلو جوَّزنا ممكناً يترجح أحد طرفيه على الآخر بلا مرجح لم يمكنّا أن نحكم لشيء من الممكنات باحتياجه إلى المؤثر، وذلك يسد باب إثبات الصانع»[1].

وعند ذلك يُقال: إن حقيقة قول المتكلمين هي إثبات الترجيح بلا مرجح، ذلك أنهم يرون أن الله تعالى كان معطلاً عن الفعل ما لا نهاية له من الأزمان، ولم يكن شيء معه، ثم فعل من غير تجدد أمر حادث أوجب كونه فاعلاً، وأن العالم قد وجد من غير تجدد سبب اقتضى حدوثه، وقد قالوا بذلك فراراً من القول بحدوث الحوادث بذاته، ومن القول بتسلسل الحوادث في الماضي، فاحتاجوا لذلك أن يثبتوا إرادة قديمة أزلية، يتأخر عنها المراد، ثم يحدث بعد ذلك، من غير سبب حادث.

فكان أصل دليل الحوادث عند المتكلمين هو منع الترجيح بلا مرجح، والحدوث بلا محدث، ولكنهم عند تقريرهم لهذا الدليل قد ذكروا ما يناقض هذا المقصود، حيث قالوا بالترجيح بلا مرجح، وهذا مناقض للضرورة العقلية، بل مناقض للمقصود الأصلي من هذا الدليل، فانقلب هذا الدليل عليهم، وعاد على أصله بالبطلان، وكان سبباً في استطالة الفلاسفة الدهرية عليهم من هذا الباب[2]، بل قد ذكر شيخ الإسلام ﷺ أن هذا المأخذ على

---

(١) نهاية العقول للرازي، نقلاً عن: درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣٢٧)، وانظر: المسائل الخمسون في أصول الدين للرازي (٢٧)، المسامرة شرح المسايرة (٤١-٤٢).

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية (١/ ٤٢٥)، شرح حديث عمران ضمن مجموع الفتاوى (١٨/ ٢٢٣)، مجموع الفتاوى (٨/ ١٣٥-١٣٦)، درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣٢٦) (٣/ ٣٦٩-٣٧٠) (٤/ ٤٥) (٩/ ١٦٨-١٧١)، منهاج السنة النبوية (١/ ٣٩١-٣٩٣)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٢٠٥)، الصفدية (٢/ ٨٩-٩٠).

المتكلمين: «هو أصعب المواضع على المتكلمين في بحثهم مع الفلاسفة في مسألة حدوث العالم، وهذه الشبهة أقوى شبهة للفلاسفة»[١].

وقال ﷺ: «وهذا قول أكثر المعتزلة والأشعرية وغيرهم، يقرون بالصانع المحدث من غير تجدد سبب حادث، ولهذا قامت عليهم الشناعات في هذا الموضع، وقال لهم الناس: هذا ينقض الأصل الذي اثبتم به الصانع، وهو أن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح، فإذا كانت الأوقات متماثلة والفاعل على حال واحدة - لم يتجدد فيه شيء أزلاً وأبداً - ثم اختص أحد الأوقات بالحدوث فيه كان ذلك ترجيحاً بلا مرجح»[٢].

وقال كذلك: «مبنى دليلكم على أن القادر يرجح أحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح...ومن المعلوم أن القول بترجيح وجود الممكن على عدمه بلا مرجح، أو ترجيح أحد المتماثلين على الآخر بلا سبب يقتضي ذلك: باطلٌ في بديهة العقل، ولو قيل: إن ذلك صحيح لبطل الدليل الذي يُستَدل به على ثبوت الصانع وحدوث العالم، فإن مبنى الدليل على أن المحدَث لا بد له من محدِث، وذلك يستلزم أن ترجيح الحدوث على العدم لا بد له من مرجِّح، ولا بد أن يكون المحدِث المرجِّح قد حَدَث منه ما يستلزم وجود المحدَث الذي جعله موجوداً، وإذا لم يلزم وجوده، كان وجوده جائزاً ممكناً، فكان محتملاً للوجود والعدم، فترجيح الوجود على العدم لا بد له من مرجِّح محدِث له، فكل ما أمكن حدوثه إن لم يحصل له ما يستلزم حدوثه لم يحصل ... فما شاء الله حدوثه كان لازم الحدوث واجب

(١) الصفدية (١/ ١٢٢)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٤٠٩)، وسيأتي تفصيل قول الفلاسفة، والجواب على مأخذهم هذا وغيره في مبحث: (قلب الادلة على الفلاسفة في قولهم بقدم العالم).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ١٠٧).

الحدوث بمشيئة الله، لا بنفسه، وما لم يشأ حدوثه كان ممتنع الحدوث لازم العدم واجب العدم؛ لأنه لم توجد مشيئة الله المستلزمة لحدوثه»[١].

ثم إن هؤلاء قالوا: القادر يرجح أحد مقدوريه بغير مرجح، فيقال لهم: قولكم: (يرجح) هل تريدون به مجرد وجود الفعل، أم تريدون به معنىً زائداً على وجود الفعل؟

- فإن كان مرادهم بـ (يرجح) معنى زائداً على وجود الفعل، فإن هذا المعنى هو السبب المرجح.

- وإن كان مرادهم بـ (يرجح) مجرد وجود الفعل بلا معنى زائد، فإن حال الفعل قبل وجود الفعل كحاله عند الفعل، ومع ذلك فقد حصل الفعل في إحدى الحالتين دون الأخرى بلا مرجح، وهذه مكابرة بيِّنة للعقل[٢].

وقد ذكر المتكلمون - وخصوصاً الأشعرية - بعض الأجوبة هروباً من هذا الإيراد، إلا أنها أجوبة ضعيفة منقوضة، ومن أشهر تلك الأجوبة: زعمهم أن المرجح هو الإرادة القديمة، وأن هذه الإرادة من شأنها الترجيح والتخصيص من غير توقف على شرط حادث[٣].

وهذا الرد ضعيف متناقض، لأنهم قد وصفوا تلك الإرادة القديمة بثلاثة أوصاف يعلم بالعقل الصريح بطلانها، بل يعلم مناقضتها لنفس الإرادة،

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/ ٢١٥-٢١٦).
(٢) انظر: منهاج السنة النبوية (٣/ ٤٦).
(٣) انظر: الأربعين في أصول الدين للرازي (١٧٤-١٨٧)، لباب الإشارات والتنبيهات له (١٥٥)، غاية المرام للآمدي (٢٦٣، ٢٦٨)، شرح المواقف للجرجاني (٢/ ١٠٤)، شرح المقاصد للتفتازاني (١/ ١٣٣) (٢/ ١٢٩)، وانظر كذلك: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٥٥٩-٥٦٠) (٨/ ٣٤٠) (١٢/ ٤٣-٤٤) (١٦/ ٤٥٧) (١٧/ ١٧٢)، درء تعارض العقل والنقل (٩/ ١٦٨)، الصفدية (١/ ١٧، ١٤٦)، منهاج السنة النبوية (١/ ٣٨٩) (٣/ ١١٩-١٢٠).

وهذه الأوصاف الثلاثة هي:

الأول: «قالوا: (إنها تكون ولا مراد لها، بل لم يزل كذلك، ثم حدث مرادها من غير تَحَوُّلِ حَالِها)، وهذا معلوم الفساد ببديهة العقل، فإن الفاعل إذا أراد أن يفعل فالمتقدم كان عزماً على الفعل وقصداً له في الزمن المستقبل، لم يكن إرادةً للفعل في الحال، بل إذا فعل فلا بد من إرادة الفعل في الحال، ولهذا يقال: الماضي عزم، والمقارن قصد، فوجود الفعل بمجرد عزم من غير أن يتجدد قصد من الفاعل ممتنع، فكان حصول المخلوقات بهذه الإرادة ممتنعاً لو قدر إمكان حدوث الحوادث بلا سبب، فكيف وذاك أيضاً ممتنع في نفسه...

الثاني: قولهم: (إن الإرادة ترجح مثلاً على مثل)، فهذا مكابرة، بل لا تكون الإرادة إلا لما ترجح وجوده على عدمه عند الفاعل، إما لعلمه بأنه أفضل، أو لكون محبته له أقوى...

الثالث: [قولهم]: (إن الإرادة الجازمة يتخلف عنها مرادها مع القدرة)، فهذا أيضاً باطل، بل متى حصلت القدرة التامة والإرادة الجازمة وجب وجود المقدور، وحيث لا يجب فإنما هو لنقص القدرة، أو لعدم الإرادة التامة، والرب تعالى ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن»[1].

وعلى العموم، فجميع ما ذكروه من الأجوبة عن هذا اللازم (كقولهم: إن المرجح هو القدرة أو الإرادة القديمة، أو العلم القديم، أو إمكان الحدوث، أو غيرها) يقال في نقضها قول عام، وهو: هذه الأمور التي ذكرتموها، هل حدث بسببها سببٌ حادثٌ، أم لا؟

فإن كان لم يحدث بسببها سببٌ حادث: فإنه يلزم الترجيح بغير مرجح،

---

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٦/ ٤٥٧-٤٥٩)، وانظر: المرجع السابق (٥/ ٥٦٠) (١٦/ ٣٠٥).

وهو ممتنع.

وإن حدث بسببها سبب حادث: فالكلام في حدوثه كالكلام في حدوث ما حدث به[١].

قال الإمام ابن تيمية رحمه الله: «الإرادة نسبتها إلى جميع ما يُقَدَّر وقتاً للحوادث نسبةٌ واحدة، ونسبتها إلى جميع الممكنات نسبة واحدة، فترجح أحد المتماثلين على الآخر ترجيح بلا مرجح، وإذا قُدِّر حال الفاعل قبل الفعل وحين الفعل سواء، ثم قدر اختصاص أحد الحالين بالفعل، لزم الترجيح بلا مرجِّح، وهذا منتهى نظر هؤلاء الطوائف»[٢]، وبذلك تبطل أجوبتهم إجمالاً.

الوجه الثاني: أن هذا القول ينقلب على الكلابية والأشعرية - على الخصوص - من جهة مقاربة، ذلك أنهم عندما تكلموا في باب القدر، ورَدُّوا على المعتزلة قولهم: (إن العبد يخلق فعل نفسه)، احتجَّ هؤلاء الأشاعرة على المعتزلة بالقاعدة السابقة (امتناع الترجيح بلا مرجح) فقالوا لهم: إن حدوث فعل العبد بعد أن لم يكن لا بد له من محدِث مرجِّح تامٌّ غير العبد؛ فإن ما كان من العبد فهو مُحدَث أيضاً، وعند وجود ذلك المحدِث المرجِّح التام يجب وجود فعل العبد.

وما قالوه في هذا المقام حق، وهو حجة قاطعة على القدرية والمعتزلة.

ولكنهم عندما ردوا على الفلاسفة في باب حدوث العالم نقضوا هذا الأصل، فأثبتوا حدوث العالم برُمَّته من غير وجود مرجِّح رجَّح وجوده على

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣٢٢) (٩/ ٢٥٢).

(٢) منهاج السنة النبوية (٣/ ١٢٠)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (٨/ ١٠٧)، وحول بقية أجوبة المتكلمين عن هذا الإيراد والرد عليها، انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣٢٤-٣٤٢).

عدمه، فقولهم في حدوث العالم ينقلب عليهم في باب القدر، وقولهم في باب القدر ينقلب عليهم في حدوث العالم[(١)].

وما زعمه بعضهم - هروباً من هذا النقض - من أن البديهة فرقت بين فعل القادر وبين الموجب بالذات، فإنه تفريق باطل، «فإن القول بأن الممكن لا يترجح وجوده على عدمه إلا بمرجّح تام: أمر معلوم بالفطرة الضرورية، لا يمكن القدح فيه، وهو عام لا تخصيص فيه»[(٢)]، «سواءً صدر عن قادر مختار أو غيره»[(٣)].

بل إن هذا التفريق ينقلب عليهم، فإن هذا التفريق إن كان صحيحاً فإنه يمكن للمعتزلة أن يحتجوا به على الأشاعرة في باب القدر، فتبطل عندها حجتهم على المعتزلة، وإن كان باطلاً بطل قولهم في إحداث الله للعالم.

قال شيخ الإسلام ﷺ عن قول الأشعرية في هذه المسألة: «هؤلاء إذا ناظروا الفلاسفة في مسألة حدوث العالم لم يجيبوهم إلا بجواب المعتزلة، وهم دائماً إذا ناظروا المعتزلة في مسائل القدر يحتجون عليهم بهذه الحجة التي احتجت بها الفلاسفة، فإن كانت هذه الحجة صحيحة بطل احتجاجهم على المعتزلة، وإن كانت باطلة بطل جوابهم للفلاسفة، وهذا غالب على المتفلسفة والمتكلمين المخالفين للكتاب والسنة، تجدهم دائماً يتناقضون، فيحتجون بالحجة التي يزعمون أنها برهان باهر، ثم في موضع آخر يقولون: إن بديهة العقل يعلم بها فساد هذه الحجة!»[(٤)].

---

(١) وهاتان المسألتان غير منفكتين، بل كلتاهما داخلة في الإحداث، فالمسألة الأولى إحداثٌ خاص (خلق الله لفعل العبد)، والمسألة الثانية إحداث عام (خلق الله للعالم)، فصار النقض في هذه المسألة داخلاً في قلب الدليل.

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٨/ ١٣٦).

(٣) منهاج السنة النبوية (٣/ ١١٩)، وانظر في الجواب عن هذا التفريق: الصفدية (٢/ ١٠٣).

(٤) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣٢٦)، وانظر: المرجع السابق (٩/ ١٦٦-١٦٧) منهاج السنة النبوية (١/ ٣٩٨) (٣/ ٤٦، ١١٩-١٢٠)، الصفدية (٢/ ١٠٢).

والحاصل أن القول بالترجيح بلا مرجح لازم لهؤلاء المتكلمين، ولا يمكن الخروج منه إلا بالمصير إلى مذهب السلف، بإثبات الصفات الفعلية الاختيارية المتعلقة بمشيئة الله وقدرته، والتي يسميها هؤلاء حوادث، فالمرجح لحدوث أفراد المخلوقات هو مشيئة الله، وإرادته المتجددة لإحداث الشيء المعين وخلقه، وقوله للشيء: (كن) فيكون، والله تعالى لم يزل ولا يزال متصفاً بصفات الكمال هذه، فهي قديمة النوع، متجددة الآحاد، وهذه الآحاد المتجددة هي المرجحة لوجود الحوادث، وبذلك تتم المفارقة لقول المتكلمين بالترجيح بلا مرجح، ولقول الفلاسفة القائلين بقدم العالم[1].

قال شيخ الإسلام ﷺ: «وهذا المقام هو من الأصول العظام التي اضطربت فيها رؤوس أهل النظر والفلسفة والكلام، ومن سلك الطرق النبوية السامِيَة علم أن العقل الصريح مطابق للنقل الصحيح، وقال بموجب العقل في هذا وفي هذا، وأثبت ما أثبتته الرسل من خلق السماوات والأرض في ستة أيام، وأن الله خالق كل شيء وربه ومليكه، ولم يجعل شيئاً سوى الله قديماً معه، بل كل ما سواه محدث، كائن بعد أن لم يكن، مع قوله: إن ترجيح أحد المتماثلين على الآخر لا يكون إلا بمرجح، ولا فرق في ذلك بين مرجِّح ومرجح، ومع قوله: إن ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، ومع إثباته حدوث كل ما سوى الله بالبرهان العقلي الصريح، الذي لا يحتاج معه إلى تعجيز الله في الأزل عن الفعل، وإلى أن يقول: إنه لم يكن الفعل ممكناً ثم صار ممكناً من غير حدوث شيء، ومن غير أن يحتاج إلى أن يجعل الحوادث تحدث بلا سبب أصلاً...»[2].

---

(١) انظر: منهاج السنة النبوية (١/ ٢٣٤-٢٣٥، ٣٩١-٣٩٢)، شرح العقيدة الأصفهانية- ط: الرشد (١٠٠).

(٢) الصفدية (١/ ١٤٦-١٤٧).

• المسألة الثالثة: قلب الأساس الثالث لدليل الحوادث على المتكلمين.

وهذا الأساس أو النتيجة - وهي: إثبات وجود القديم الصانع للعالم - لا شك ولا ريب في أنها نتيجة صحيحة، بل هي فطرية ضرورية، غير محتاجة إلى استدلال، بل كل ذرة في الكون شاهدة عليها، وقد تقدم تقرير ذلك.

وإنما المراد بيانه هنا: أن دليل الحوادث الذي استعمله المتكلمون لا يوصل - عند التحقيق - إلى هذه النتيجة، بل إن هذا الدليل بمقدماته ولوازمه إنما يوصل إلى نقيض هذه النتيجة، ويلزم عنه القول بنفي الصانع، لا إثباته، وبيان ذلك بوجهين:

الوجه الأول: أن هؤلاء قد اتفقوا على نفي الصفات الفعلية الاختيارية، فنفوا أن يكون الله متكلماً إذا شاء، فاعلاً إذا شاء، بل حقيقة قولهم امتناع كونه لم يزل قادراً، كما نفت المعتزلة قيام أي صفة به، حتى غلا من غلا منهم فمنع إطلاق الشيء ونقيضه على الباري، فقالوا: هو لا داخل العالم ولا خارجه، كل ذلك استناداً على هذا الدليل المُحدَث، فإن«أصل ما أوقعهم في نفي الصفات، والكلام، والأفعال، والقول بخلق القرآن، وإنكار الرؤية، والعلو لله على خلقه، هي: طريقة حدوث الأعراض وتركيب الأجسام»[١].

وعند ذلك يقال: إن هذا على الحقيقة ليس فيه إثبات للصانع، بل حقيقته نفي الصانع، فإن الذي يصح أن تنفى عنه مطلق الصفات، أو أن يُنفى عنه النقيضان، أو يقال إنه لا داخل العالم ولا خارجه، من كان كذلك فهو في الحقيقة ممتنع الوجود، ليس ممكنَ الوجود، فضلاً عن أن يكون واجب الوجود، ولذا قال من قال من السلف: المعطِّل يعبد عدماً، والممثل

(١) درء تعارض العقل والنقل (١٠٦/٧)، وقد سبق تفصيل ذلك في المطلب السابق.

يعبد صنماً[١]، بل إن الجهم قد صرح بذلك، فقد بلغ به النفي إلى أن قال هو وأمثاله: الله ليس بشيء[٢]، فدليله الذي أحدثه في هذه الأمة انتهى به في الحقيقة إلى نفي وجود الله.

فالحاصل أن ما استدلوا به لإثبات الصانع كان دليلاً على نفي الصانع، وبهذا ينقلب الدليل عليهم، وينتقض مقصودهم، ولأجل هذا فإن الفلاسفة الملاحدة قد تسلطوا على هؤلاء المتكلمين من هذه الجهة، فإن الفلاسفة لما وافقوا المتكلمين على هذا الأصل الذي لزم منه نفي صفات الله وأفعاله، قرر هؤلاء الفلاسفة - كابن سينا وغيره - أن القول بحدوث العالم ممتنع على هذا الأصل، وأن القول بنفي الصفات والأفعال يلزم منه القول بنفي حدوث شيء على الإطلاق، فجعلوا ذلك سُلَّماً توصلوا به إلى إلحادهم حين قالوا بقدم العالم[٣].

قال شيخ الإسلام ﷺ - مبيناً انقلاب دليل الأعراض عليهم -: «فطريقتهم التي أثبتوا بها أنه خالق للخلق، مُرسلٌ للرسل إذا حُقِّقَت عليهم، وُجِد لازمها أنه ليس بخالق ولا مُرسل، فيبقى المسلم العاقل - إذا تبين له حقيقة الأمر، وكيف انقلب العقلُ والسمعُ على هؤلاء - متعجباً، ولهذا تسلط عليهم بها أعداء الإسلام من الفلاسفة والملاحدة وغيرهم، لـمَّا بينوا أنه لا يَثبُت بها خَلقٌ ولا إرسال...»[٤].

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ١٩٦، ٢٦١) (٦/ ٥١٥) (٨/ ٤٣٢) (١٢/ ٧٣)، درء تعارض العقل والنقل (٦/ ٣٤٨) (١٠/ ٣٠٦)، الجواب الصحيح (٤/ ٤٠٦)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٥٢٦)، الصواعق المرسلة (١/ ١٤٨).

(٢) سيأتي بيان قوله هذا عند بيان مذهبه في الأسماء الحسنى، انظر مبحث: (قلب الأدلة التي استدل بها نفاة الأسماء الحسنى).

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٢٤١-٢٤٢)، وسيأتي تفصيل القول في مسألة قدم العالم، في مبحث: (قلب الأدلة على الفلاسفة في قولهم بقدم العالم).

(٤) شرح العقيدة الأصبهانية - ت: د السعوي (٢/ ٣٢٩-٣٣٠)، وانظر: مجموع =

وقال الإمام ابن القيم ﷺ عن طريقة الأعراض: «ومن العجب أنهم لم يثبتوا بها في الحقيقة صانعاً، ولا صفة من صفاته، ولا فعلاً من أفعاله، ولا نبوةً، ولا مبدأ، ولا معاداً، ولا حكمة، بل هي مستلزمة لنفي ذلك كله صريحاً، أو لزوماً بيِّناً، أو متوسطاً، فالطريق التي جعلوها أصلاً للدين هي أصل المناقضة للدين وتكذيب الرسول»[١].

الوجه الثاني: أنهم قد قرروا - احتجاجاً بهذا الدليل - أن من لم يزل متكلماً بمشيئته فاعلاً بمشيئته أنه مُحدَث، ومنهم من زعم أن من قامت به الصفات مطلقاً فهو مُحدَث.

- فيقال لهم: إن قيام الصفات بالرب وكونه يفعل ويتكلم إذا شاء هو أمر شهدت به النصوص، وأجمع عليه السلف، وعلمه المسلمون بالضرورة التي لا تندفع بشبه هؤلاء.

- فعلى هذا يكون لازم قول المتكلمين أن الله تعالى مُحدث، فإن «هذه الصفات لازمة له، ونفي اللازم يقتضي نفي الملزوم، فكان حقيقة قولهم: نفي الرب وتعطيله»[٢]، فيكون دليلهم دالًّا على نقيض مطلوبهم، «فالأصل الذي أثبتوا به القديم هو نفسه يقتضي أنه ليس بقديم، وأنه ليس في الوجود قديم. . .والطريقُ التي قالوا بها يثبت الصانع مناقضةٌ لإثبات الصانع، وإذا قالوا: لا يمكن العلم بالصانع إلا بها، كان الحق أن يقال: بل لا يمكن تمام العلم بالصانع إلا مع العلم بفسادها . . . فأصولهم تناقض مطلوبهم»[٣]، وبذلك

= الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/ ٢١٤-٢١٥)، الصواعق المرسلة لابن القيم (٣/ ٩٨١-٩٨٨، ١١٩١)، وانظر كذلك: شرح عقيدة ابن أبي زيد القيرواني للقاضي عبد الوهاب بن نصر المالكي (١٨٧).

(١) الصواعق المرسلة (٣/ ١١٩٤).

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٦/ ٤٥٤).

(٣) المرجع السابق (١٦/ ٤٥٥).

ينقلب الدليل عليهم.

قال شيخ الإسلام ﷺ: «كلامهم الذي زعموا أنهم أثبتوا به الصانع إنما يدل على نفي الصانع وتعطيله، فلا يكفي فيه أنه باطل لم يدل على الحق، بل دل على الباطل الذي يعلمون هم وسائر العقلاء أنه باطل . . . فـ[أصولهم]لا يتم العلم بالخالق إلا مع اعتقاد نقيضها . . .

فالمتفلسفة يقولون: إنهم أثبتوا واجب الوجود، وهم لم يثبتوه، بل كلامهم يقتضي أنه ممتنع الوجود، والجهمية والمعتزلة ونحوهم يقولون إنهم أثبتوا القديم المحدِث للحوادث، وهم لم يثبتوه، بل كلامهم يقتضي أنه ما ثم قديم أصلاً، وكذلك الأشعرية والكرامية وغيرهم ممن يقول إنه أثبت العلم بالخالق، فهم لم يثبتوه لكن كلامهم يقتضي أنه ما ثم خالق»[(١)].

- **المسألة الرابعة: قلب استدلال المتكلمين على دليل الحوادث بقصة إبراهيم ﷺ.**

تقدم ذكر استدلال المتكلمين بقصة مناظرة إبراهيم ﷺ لقومه على دليل الحوادث، وما زعموه من أن قوله: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلْآفِلِينَ ۝٧٦﴾ [الأنعام: ٧٦] دليل على نفي صفات الله الاختيارية.

وقد تبين أن استدلالهم المذكور مبنيٌّ على تفسير الأفول بـ: التغير، والانتقال، والحركة.

ويهذا فإن الرد على استدلالهم على مقامين: إبطال الدليل، وقلب الدليل.

أما **إبطال الدليل** فمن وجوه:

الوجه الأول: أن تفسيرهم السالف للأفول هو تفسير حادث مبتَدَعٌ في

---

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٦/ ٤٤٣-٤٤٤). وانظر: المرجع السابق (١٢/ ٢١٤-٢١٥) (١٦/ ٤٤٣-٤٥٥)، الفرقان بين الحق والباطل لابن تيمية (٩٨-١٠٩).

اللغة والشرع، لم يقل به أحد من أئمة المفسرين، ولا أحد من أهل اللغة المعتبرين، بل هو من التفسيرات المبتدعة في الإسلام، كما بيَّن ذلك الإمام عثمان بن سعيد الدارمي، وغيره من أئمة الدين واللغة[1].

فإن معنى الأفول في اللغة: الغياب والغروب، يقال منه: أفل النجم يأفُلُ ويأفِلُ أفولاً وأفْلاً، إذا غاب.

وقد روى علي بن أبي طلحة عن ابن عباس رضي الله عنهما: أنه فسر الأفول في هذه الآية بالغياب[2]، وبمثل ذلك فسر السُّدِّي، وسعيد بن جبير[3].

ومنه قول ذي الرمة:

مَصَابِيحُ لَيْسَتْ بِاللَّوَاتِي تَقُودُهَا نُجُومٌ، وَلا بالآفِلاتِ الدَّوَالِكِ[4]

ويقال: أين أفلتِ عنا. بمعنى: أين غبتِ عنَّا[5].

وقال الكسائي: «يقال أَفَلَ النَّجْمُ أُفُولاً: إذا غَاب»[6]، وبمثله قال

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣١٤).

(٢) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره (٤/ ١٣٢٨)، والطبري (١١/ ٤٨٠)، وانظر: تفسير الثعالبي (٤/ ١٦٤)، وحسنه د حكمت بشير كما في الصحيح المسبور من التفسير بالمأثور (٢/ ٢٥٢)

(٣) المرجع السابق

(٤) ديوان ذي الرمَّة (٢٧٤).

(٥) انظر في كتب التفسير وغريب القرآن: تفسير مقاتل بن سليمان (١/ ٣٥٦)، تفسير الطبري (١١/ ٤٨٥)، معني القرآن للنحاس (٢/ ٤٥٢)، تفسير ابن أبي زمنين (٢/ ٨٠)، غريب القرآن للسجستاني (٥٨)، تفسير البغوي (٣/ ١٦٣)، تفسير السمعاني (٢/ ١٢٠)، تذكرة الأريب في تفسير الغريب لابن الجوزي (١/ ١٦١)، تفسير الواحدي (١/ ٣٦٢)، المفردات في غريب القرآن (٢٠)، تفسير ابن كثير (٣/ ٢٩١)، العذب النمير من مجالس الشنقيطي في التفسير (١/ ٣٥٨).

(٦) معاني القرآن للنحاس (٢/ ٤٥٢).

الخليل بن أحمد، والأزهري[١]، وابن فارس، والجوهري[٢]، وغيرهم من أئمة اللغة[٣].

فهذه أقوال أئمة التفسير واللغة متفقة على أن الأفول بمعنى الغروب، «ليس هو مجرد الحركة والانتقال، ولا يقول أحد - لا من أهل اللغة ولا من أهل التفسير - إن الشمس والقمر في حال مسيرهما في السماء إنهما آفلان، ولا يقول للكواكب المرئية في السماء في حال ظهورها وجريانها إنها آفلة، ولا يقول عاقل لكل من مشى وسافر وسار وطار: إنه آفل»[٤].

قال شيخ الإسلام رحمه الله: «قد علم باتفاق أهل اللغة والمفسرين أن الأفول ليس هو الحركة، سواء كانت حركة مكانية، وهي الانتقال، أو حركة في الكم كالنمو، أو في الكيف كالتسوُّد والتبيُّض، ولا هو التَّغير، فلا يسمى في اللغة كل متحرك أو متغير آفلاً، ولا أنه أفل، لا يقال للمصلي أو الماشي إنه آفل، ولا يقال للتغير الذي هو استحالة كالمرض واصفرار الشمس إنه أفول، لا يقال للشمس إذا اصفرت إنها أفلت، وإنما يقال: (أفلت) إذا غابت واحتجبت، وهذا من المتواتر المعلوم بالاضطرار من لغة العرب أن (آفلاً) بمعنى غائب، وقد أفلت الشمس تأفُل تأفِل أُفُولاً، أي: غابت»[٥].

---

(١) هو محمد بن أحمد بن الأزهر أبو منصور الأزهري الإمام الشافعي، ولد بهراة سنة (٢٨٢هـ)، وكان راساً في اللغة والفقه ثقةً ثبتاً ديِّناً، صنف في اللغة كتاب (تهذيب اللغة)، وصنف في التفسير، وفي شرح الأسماء الحسنى، وتوفي بهراة سنة (٣٠٧هـ).
انظر: طبقات الشافعية (١/ ١٤٤)، سير أعلام النبلاء (١٦/ ٣١٥).

(٢) انظر: العين للخليل بن أحمد (٨/ ٣٣٧)، تهذيب اللغة للأزهري (١٥/ ٢٧١)، معجم مقاييس اللغة لابن فارس (١/ ١١٩)، الصحاح للجوهري (٤/ ١٦٢٣)، مادة (أفل).

(٣) انظر: المحكم والمحيط الأعظم لابن سيده (١٠/ ٤٠٥)، القاموس المحيط (١٢٤٢)، لسان العرب (١١/ ١٨)، تاج العروس (ج٢٨/ ص٧).

(٤) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣١٣-٣١٤).

(٥) درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٠٩)، وانظر: المرجع السابق (٢/ ٢١٦) (٨/ ٣٥٥)، =

وبهذا يتبين أن تفسير الأفول بالتحرك والانتقال إنما هو اصطلاح حادث لأهل الكلام والفلسفة، فضلاً عمن فسره بالإمكان من الفلاسفة ومن تبعهم[1]، ومن المعلوم أن ألفاظ الكتاب والسنة لا يصح أن تحمل على شيء من الاصطلاحات الحادثة، بل هذا من القول على الله بغير علم، وإنما تُرَدُّ إلى ما فسره به السلف من الصحابة والتابعين، وإلى ما هو معلوم من لغة العرب، كما قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ۝٢﴾ [يُوسُف: ٢]، هذا على فرض صحة معاني تلك الاصطلاحات، فكيف إذا كانت باطلة اللفظ والمعنى، كما هو الحال في تفسيرهم هذا؟!

= مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٥٤٧) (٦/ ٢٥٤) (٦/ ٢٨٤)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٥٢٨)، منهاج السنة النبوية (٢/ ١٩٥)، بغية المرتاد (٣٥٩)، الصواعق المرسلة لابن القيم (١/ ١٩٠)، ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان لابن الوزير (٢٦١-٢٦٢).

(١) كابن سينا، والرازي، انظر: الإشارات والتنبيهات لابن سينا (٣/ ١٠٣)، التفسير الكبير للرازي (١٣/ ٤٣، ٤٥)، وقد زعم الرازي - في المرجع السابق - أن الخواص المحققين يفهمون من الأفول: الإمكان، والأوساط يفهمون من الأفول: مطلق الحركة، وأما تفسير الأفول بالغروب، فهو ما يفهمه (العوام) على رأيه، بل إنه بلغ الغاية حين أشار إلى أن الأولين هم (السابقون) ومن بعدهم هم (أصحاب اليمين)، والآخرين هم (أصحاب الشمال)، ولازم هذا أن يكون ابن عباس - وأكابر العلماء والمفسرين واللغويين من (العوام) ومن (أصحاب الشمال)! ويكون الفلاسفة الضُّلَّال -كابن سينا وأمثاله- من (الخواص المحققين) ومن (أصحاب اليمين)!! فبئس الرأي وبئس الفهم، وحسبك من ضلال هذا مبلغه، بل إن الرازي قد ناقض نفسه في نفس الموقع، حيث ابتدأ الكلام عن الآية بقوله: «نقول: الأفول عبارة عن غيبوبة الشيء بعد ظهوره» ففسر الأفول بالغياب، ثم ذهب يستدل ببطلانه على بطلان الحركة! فهل بعد هذا التناقض تناقض؟! وانظر في الرد على تفسيرهم الأفول بالإمكان: درء تعارض العقل والنقل (١/ ١١١-١١٢، ٣١٤-٣١٥) (٤/ ٧٦)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٥٥٠) (٦/ ٢٨٦-٢٨٧)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٥٣١)، منهاج السنة النبوية (١/ ٢٠٢) (٢/ ١٩٧).

قال الإمام عثمان بن سعيد الدارمي في رده على استدلال المريسي بهذه الآية على نفي الحركة: «فلو قاس هذا القياس تركي طمطماني، أو رومي أعجمي، ما زاد على ما قست قبحاً وسماجة، ويلك، ومن قال من خلق الله تعالى: إن الله تعالى إذا نزل أو تحرك أو نزل ليوم الحساب أفل في شيء كما تأفل الشمس في عين حمئة؟! إن الله لا يأفل في خلق سواه إذا نزل أو ارتفع كما تأفل الشمس والقمر والكواكب، بل هو العالي على كل شيء، المحيط بكل شيء في جميع أحواله من نزوله وارتفاعه، وهو الفعَّال لما يريد، لا يأفل في شيء، بل الأشياء كلها تخشع له، والمواضع والشمس والقمر والكواكب خلائق مخلوقة، إذا أفلت أفلت في مخلوق في عين حمئة كما قال الله، والله أعلى وأجل، لا يحيط به شيء، ولا يحتوي عليه شيء»[1].

الوجه الثاني: أن دليل الحوادث غايته إثبات أن الله تعالى هو خالق العالم، وهذا المقصد لم يكن مراداً لإبراهيم ﷺ في هذه الآيات، ذلك أن إبراهيم ﷺ في هذه الآيات كان يناظر قومه[2]، ولم يكن قومه منكرين لهذا الأمر، فلم يكونوا ينكرون وجود الله، ولا أنه هو خالق العالم، ولم يكونوا يزعمون أن الكواكب أو غيرها هي الخالقة للعالم، بل قد دل القرآن على أنهم كانوا مقرين بالصانع، كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ أَفَرَءَيْتُم مَّا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ ﴿٧٥﴾ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُمُ ٱلْأَقْدَمُونَ ﴿٧٦﴾ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّيٓ إِلَّا رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٧٧﴾﴾

(١) نقض الدارمي على المريسي (١/ ٣٥٧-٣٥٨)، وقد نقله شيخ الإسلام في درء التعارض (٢/ ٧٣).

(٢) سيأتي بيان صحة هذا المقصد في مسألة حكم النظر، وأن نبي الله إبراهيم ﷺ كان في هذه الآيات مناظراً، ولم يكن مستدلاً ناظراً، وذلك ضمن فرع (الرد على أدلة المتكلمين في النظر) في مبحث: (قلب الأدلة التي استدل بها المخالفون في أول واجب على المكلف).

[الشُّعَرَاء: ٧٥ - ٧٧]، فعادى كل ما يعبدون إلا رب العالمين، مما دل على إقرارهم بأصل ربوبيته، وإنما كان شركهم بعبادة تلك الكواكب السماوية، وما بنوه لها من هياكل أرضية، فكان يناظرهم لإثبات أن الله هو وحده المستحق للعبادة، فتبين بهذا أن قول خليل الله ﷺ: ﴿هَٰذَا رَبِّي﴾ [الأنعَام: ٧٦]، «سواءً قاله على سبيل التقدير لتقريع قومه، أو على سبيل الاستدلال والتَّرقي، أو غير ذلك، ليس المراد به: هذا رب العالمين القديم الأزلي الواجب الوجود بنفسه»[(١)]، بل «إن مقصوده كان إثبات التوحيد، لا إثبات الصانع»[(٢)].

قال شيخ الإسلام ﷺ: «وإبراهيم إنما قال: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ ۝٧٦﴾ [الأنعَام: ٧٦] رَدّاً لمن كان يتخذ كوكباً يعبده من دون الله - كما يفعله أهل دعوة الكواكب، كما كان قومه يفعلون ذلك - لا ردّاً على من قال: إن الكوكب هو رب العالمين، فإن هذا لم يقله أحد، لكنَّ قومه كانوا مشركين»[(٣)].

وباختلاف المُرادين - مرادِ إبراهيم ﷺ في هذه المناظرة، ومرادِ المستدلين بدليل الحوادث - يتبين بطلان الاستدلال بهذه الآية على دليل الحوادث.

وأما قلب الدليل، فبأن يقال:

- إذا تقرر أن المعنى الحق للأفول: هو الغياب والغروب، فلو سلمنا

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣١١).

(٢) شرح العقيدة الأصبهانية - ت: د السعوي (١/ ١٣٧).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٤/ ٧٧)، وانظر نفس المرجع (١/ ١١٠، ٣١١-٣١٣) (٨/ ٣٥٦)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٥٤٨) (٦/ ٢٥٤-٢٥٥)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٥٢٨)، منهاج السنة النبوية (١/ ٢٠٣) (٢/ ١٩٤)، بغية المرتاد (٣٦٠).

أن إبراهيم ﷺ كان يريد بقوله: ﴿هَٰذَا رَبِّي﴾ [الأنعام: ٧٦] أنه رب العالمين، فإن هذه الآية تكون دالة على نقيض مقصود هؤلاء، «لأن الكوكب والقمر والشمس ما زال متحركاً من حين بزوغه إلى عند أفوله وغروبه، وهو جسم متحرك متحيز صغير، فلو كان مراده هذا للزم أن يقال: إن إبراهيم لم يجعل الحركة والانتقال مانعةً من كون المتحرك المنتقل رب العالمين، بل ولا كونه صغيراً بقدر الكوكب والشمس والقمر، وهذا مع كونه لا يظنه عاقل ممن هو دون إبراهيم صلوات الله وسلامه عليه فإن جوزوه عليه كان حجة عليهم لا لهم»[١].

فبهذا يتبين انقلاب استدلالهم بهذه الآية، وأن إبراهيم ﷺ لو أراد ما قصدوه، لقال - منذ بداية النهار حين رأى الشمس تتحرك - : لا أحب المتحركين، أو المتحولين، أو من تقوم به الحوادث، فلمَّا ترك ذلك إلى أن غابت الشمس دل على أن قيام الصفات الفعلية به تعالى - فيما أسماه المبتدعة حلول الحوادث - أنه غير ممتنع، وأن كون الكوكب متحركاً منتقلاً تقوم به الحوادث، بل كونه جسماً متحيزاً تقوم به الحوادث لم يكن دليلاً عند الخليل ﷺ على بطلان ربوبية الكوكب، وبطلان محبته[٢]، «وحينئذ فيلزم أن تكون قصة إبراهيم ﷺ حجة على نقيض مطلوبهم، لا على تعيين مطلوبهم، وهكذا أهل البدع، لا يكادون يحتجون بحجة سمعية ولا عقلية إلا وهي عند التأمل حجة عليهم لا لهم»[٣].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣١٣).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٢٥٤)،

(٣) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٢٥٤)، وانظر: المرجع السابق (٤/ ٧٧) (٥/ ٥٤٨) (٦/ ٢٥٣، ٢٨٥)، درء تعارض العقل والنقل (١/ ١١٠-١١١) (٢/ ٢١٦) (٨/ ٣٥٦)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٥٢٩-٥٣٠)، منهاج السنة النبوية (٢/ ١٩٦)، بغية المرتاد (٣٥٩-٣٦٠)، شرح العقيدة الأصبهانية-ت: د السعوي (١/ ١٣٧).

قال العلامة ابن الوزير اليماني ﷺ: «وقدغلط عليه[أي على إبراهيم ﷺ] من قال: إنه أراد بالأفول دليل الأكوان؛ لأن دليل الأكوان شيء واحد، ونسبته إلى القمر والشمس مثل نسبته إلى النجم، فلو استدل به لنفسه أو على غيره حين رأى النجم لما انتقض برؤية القمر، ثم برؤية الشمس، ولا كان لقوله: ﴿هَٰذَآ أَكۡبَرُۖ﴾ [الأنعام: ٧٨] في حقِّ الشمس معنى بالنظر إلى دليل الأكوان»[١].

والمحققون من هؤلاء يعلمون أن هذه الطريقة المبتدعة - أي دليل الأعراض وحدوث الأجسام - ليست هي طريقة إبراهيم ﷺ، ولا غيره من الأنبياء، وأن الأنبياء لم يعتمدوا على النفي، وأن الأنبياء لم يدلوا على ذلك لا نصاً ولا ظاهراً، بل يقرون أن ظاهر كلام الأنبياء إنما هو في الإثبات[٢]، ولهذا اعترف العز بن عبد السلام[٣] أن استدلال المتكلمين بهذه الآية على دليل الحوادث مشكل غاية الإشكال، وأنه لا يُحَصِّل مطلوبهم[٤].



---

(١) ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان (٢٦١-٢٦٣)، وانظر: البرهان القاطع له (١٠٣-١٠٤).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٠٣).

(٣) هو عبدالعزيز بن عبدالسلام بن أبي القاسم بن حسن، السلمي، أبو محمد الدمشقي، الملقب بعز الدين، وسلطان العلماء، الفقيه الشافعي، له اجتهاد ومعرفة، ولد بدمشق سنة ٥٧٧هـ، له تصانيف كثيرة منها: قواعد الأحكام في إصلاح الأنام وغيرها، توفي في القاهرة سنة ٦٦٠هـ.
انظر: طبقات الشافعية الكبرى (٨/ ٢٠٩)، حسن المحاضرة (١/ ٣١٤).

(٤) انظر: فوائد في مشكل القرآن للعز بن عبد السلام (١١٩)، نقلاً عن: موقف ابن تيمية من الأشاعرة (٣/ ٩٩٤).



الفصل الثاني

قلب أدلة المخالفين في مباحث أسماء الله الحسنى:

وفيه تمهيد، ومبحثان:

- ◆ تمهيد: مجمل أقوال الفرق في أسماء الله الحسنى.
- ◆ المبحث الأول: قلب أدلة المخالفين في مسألة الاسم والمسمى.
- ◆ المبحث الثاني: قلب أدلةِ نفاة الأسماء الحسنى.



تمهيد

مجمل أقوال الفرق في أسماء الله الحسنى.

أولاً: مجمل قول أهل السنة والجماعة في أسماء الله الحسنى.

اتفق أهل السنة والجماعة على إثبات جميع أسماء الله تعالى الثابتة في القرآن وصحيح السنة، مع إثبات ما تضمنته تلك الأسماء من صفات الكمال على الوجه اللائق بذي العزة والجلال، وإثبات ما يتعلق بهذه الأسماء والصفات من أحكام ومقتضيات، وهذا الإثبات مما تواتر نقله عن أئمة أهل السنة سلفاً وخلفاً.

قال الإمام الشافعي ﷺ: «لله تعالى أسماء وصفات جاء بها كتابه، وأخبر بها نبيه ﷺ أمته، لا يسع أحداً من خلق الله قامت عليه الحجة ردها، لأن القرآن نزل بها، وصح عن رسول الله ﷺ القول بها فيما روى عنه العدول، فإن خالف ذلك بعد ثبوت الحجة عليه فهو كافر، أما قبل ثبوت الحجة عليه فمعذور بالجهل، لأن علم ذلك لا يدرك بالعقل ولا بالرؤية والفكر، ولا يكفر بالجهل بها أحد إلا بعد انتهاء الخبر إليه بها، وتثبت هذه الصفات، وينفى عنها التشبيه كما نفى التشبيه عن نفسه تعالى، فقال سبحانه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورى: ١١]»[1].

وقال الإمام الصابوني في اعتقاد أئمة الحديث: «ويعتقدون أن الله تعالى

---

(١) حكاه عنه ابن أبي حاتم في (آداب الشافعي) عن يونس بن عبد الأعلى كما في: إثبات صفة العلو، لابن قدامة المقدسي (١٢٤)، وأورده ابن قدامة في: ذم التأويل (٢٣)، وابن القيم في: اجتماع الجيوش الإسلامية (٥٩)، وأورد الذهبي في: العلو (١٦٦) الجملة الأولى منه، إلى قوله: (ردها)، وانظر: معارج القبول (١/ ٣٦٥).

مدعو بأسمائه الحسنى وموصوف بصفاته التي سمى ووصف بها نفسه، ووصفه بها نبيه... لا يعجزه شيء في الأرض ولا في السماء ولا يوصف بما فيه نقص أو عيب أو آفة فإنه عز وجل تعالى عن ذلك»[١].

وأقوالهم في ذلك كثيرة مشهورة.

وأما أدلتهم فهي ما جاء في الكتاب وصح في السنة من إضافة الأسماء لله، ومن تعداد تلك الأسماء، من مثل قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَٰٓئِهِۦ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿١٨٠﴾﴾ [الأعراف: ١٨٠].

﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُوا۟ ٱلرَّحْمَٰنَ ۖ أَيًّا مَّا تَدْعُوا۟ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ﴾ [الإسراء: ١١٠].

﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ ﴿٨﴾﴾ [طه: ٨].

﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ ۖ لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الحشر: ٢٤].

و عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «إن لله تسعة وتسعين اسماً من أحصاها دخل الجنة، وهو وتر يحب الوتر»[٢].

ويمكن أن نجمل عقيدة السلف وما تميزوا به عن مخالفيهم في ما يتعلق بهذه الأسماء، في النقاط التالية[٣]:

١- الإقرار بكل ما جاء في الكتاب وصح في السنة من أسماء الله الحسنى، وبذلك يتميز مذهبهم عن مذهب مخالفيهم من عدة جهات:

---

(١) اعتقاد أئمة الحديث٤٩-٥١.

(٢) أخرجه البخاري (ج٥/ ص٢٣٥٤) ح (٦٠٤٧)، ومسلم (ج٤/ ص٢٠٦٢) ح (٢٦٧٧).

(٣) لم أقصد هنا ذكر جميع ما يتعلق بالأسماء الحسنى من المباحث، فلبسط القول فيها مقام آخر، إنما قصدت البيان لبعض القواعد الأساسية التي يتميز بها مذهب أهل السنة عن مخالفيهم من الجهمية والمعتزلة والأشاعرة.

أ- التوقف على ما جاء في القرآن وصح في السنة من الأسماء، دون زيادة ولا نقصان، ودون الخوض في إثبات الأسماء بمجرد العقل، وهو معنى قولهم: إن أسماء الله توقيفية، ذلك أن أسماء الله - كسائر أمور الاعتقاد - هي من قبيل الأخبار، والأخبارُ لا تثبت إلا بالنصوص، وعلى هذا فلا يجوز أن يشتق لله أسماء، سواء كان ذلك من الأفعال الثابتة لله، أو من الصفات الثابتة له سبحانه، إلا إذا ورد نص على ذلك في الكتاب أو السنة.

قال الإمام عبد العزيز بن الماجشون[(١)] ضمن كلام له عن الراسخين في العلم: «الواصفون لربهم بما وصف به نفسه، التاركون لما ترك من ذكرها، لا ينكرون صفة ما سمَّى منها جحداً، ولا يتكلفون وصفه بما لم يسمِّ تعمُّقاً؛ لأن الحق ترك ما ترك، وتسمية ما سمى»[(٢)]

---

(١) هو أبو عبد الله - وقيل أبو الأصبغ - : عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سلمة الماجشون واسم أبي سلمة ميمون، كان من أهل أصبهان ونزل المدينة، كان صدوقاً ثقة ورعاً من فقهاء أهل المدينة، توفي سنة (١٦٦هـ).
انظر: تهذيب الكمال (١٨/ ١٥٢)، تاريخ بغداد (١٠/ ٤٣٦).

(٢) هذا الأثر أورده شيخ الإسلام في الفتوى الحموية الكبرى (٣١٠-٣٢١)، والتسعينية (٢/ ٤١٨) مطولاً، وقد ذكر شيخ الإسلام - في المرجعين السابقين - أن هذا الأثر قد رواه بالإسناد أبو بكر الأثرم في السنة، وأبو عمر الطلمنكي، وأبو عبد الله ابن بطة في الإبانة، وقد أخرج اللالكائي أصله كما في (٣/ ٥٥٧) رقم (٧٨٣)، وكذلك الذهبي كما في: سير أعلام النبلاء (٧/ ٣١١-٣١٢)، والعلو للعلي العظيم (٢/ ٩٦٥-٩٦٧)، وقد حكم بصحته شيخ الإسلام كما في الحموية (٣١٠)، والذهبي كما في: العلو للعلي العظيم (٢/ ٩٦٥).
وحول قول أهل السنة في التوقيف في باب الأسماء الحسنى، انظر: شأن الدعاء للخطابي (١١١، ١١٢)، المحلى لابن حزم (١/ ٢٩)، تفسير البغوي (٣/ ٣٠٧)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ١٤٢) (٩/ ٣٠٠-٣٠١)، درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٩٧، ٢٩٨)، بدائع الفوائد (١٧٠)، الجواب الكافي (١٠٠)، فتح الباري (١١/ ٢١٧، ٢٢٣)، القواعد المثلى للشيخ العثيمين (٣٤، ٧١).

وقد وافق أهلَ السنة كثيرٌ من المتكلمين على قولهم بأن أسماء الله توقيفية[١]، وهم بذلك يتميزون عن طائفتين:

الطائفة الأولى: نفاة الأسماء الحسنى، من الجهمية والفلاسفة ومن شاكلهم ممن سيأتي بيان بدعتهم.

الطائفة الثانية: من أثبت لله أسماء بمجرد العقل، دون ورود السمع بها، كبعض المعتزلة، والكرامية، والباقلاني من الأشعرية، حيث قالوا بجواز القياس فيها، وأن العقل إذا دل على أن معنى اللفظ ثابتٌ في حق الله جاز إطلاقه على الله ولو لم يرد بذلك النص[٢].

بل إن أهل السنة جعلوا من الإلحاد في أسماء الله أن يُسَمى الله بما لم يرد في الكتاب أو صحيح السنة[٣]، كتسمية النصارى له: الأب، وتسمية

---

(١) انظر: مقالات أبي الحسن الأشعري لابن فورك (٤٢)، الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي (٣٢٦)، تبصرة الأدلة للنسفي (١/ ١٣٨)، شرح الأسماء الحسنى للرازي (٤٠)، المسائل الخمسون في أصول الدين له (٣٥)، معنى لا إله إلا الله للزركشي (١٤٢)، كما أفرد بعض العلماء رسالة في بيان التوقيف في الأسماء، وهو أحمد بن سليمان بن كمال باشا الرومي الحنفي، ورسالته بعنوان: (رسالة في بيان أن أسماء الله توقيفية)، وهي مخطوطة في الجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية.

(٢) انظر: المغني في أبواب العدل والتوحيد (٥/ ١٩٧)، مقالات الإسلاميين للأشعري (٥٢٥)، الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي (١٤٥، ١٦٨، ٣٢٦)، المقصد الأسنى للغزالي (١٧٣)، شرح الأسماء الحسنى للرازي (٤٠)، معنى لا إله إلا الله للزركشي (١٤١)، فتح الباري لابن حجر (١١/ ٢٢٣)، شرح المقاصد للتفتازاني (٣/ ٢٥٦)، لوامع الأنوار البهية (١/ ١٢٤).

(٣) انظر: معالم التنزيل للبغوي (٣/ ٣٠٧)، المحلى لابن حزم (١/ ٢٩)، شأن الدعاء للخطابي (١١١-١١٣)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ١٩٩)، بدائع الفوائد (١/ ١٧٠، ١٧٩)، مدارج السالكين (١/ ٣٠)، شرح القصيدة النونية لابن عيسى (٢/ ٢٥١-٢٥٦)، فتح الباري لابن حجر (١١/ ٢٢١)، لوامع الأنوار البهية (١/ ١٢٤)، القواعد المثلى للشيخ العثيمين (٤٩).

الفلاسفة له: العلة الفاعلة [1].

ب - الإقرار بكل ما ورد في صحيح السنة من الأسماء، سواء تواتر الحديث في ذلك أم لم يتواتر.

وبهذا فإن ما سيأتي بيانه من مذهب المعتزلة ونحوهم من إقرارهم بالأسماء دون الصفات لا يعني أنهم يقرون بكل ما يقر به أهل السنة من الأسماء الحسنى، ذلك أن من طريقتهم عدم الأخذ بأحاديث الآحاد في أمور الاعتقاد، بخلاف ما سار عليه أهل السنة من الأخذ بما صح منها، وليس هذا محل بسط هذه المسألة، وسيأتي بيان قول المعتزلة في ذلك عند تفصيل مذهبهم.

ج - وبالمقابل فإنهم - أي أهل السنة - لا يأخذون بالأسماء التي لم ترد إلا في الأحاديث والأخبار الضعيفة، وبذلك يتميز منهجهم عمن أثبت أسماء لم ترد إلا في أحاديث بينة الضعف، كما تجد ذلك عند بعض شراح الأسماء الحسنى.

٢ - كما يقر أهل السنة أن الله تعالى لم يزل ولا يزال متسمياً بتلك الأسماء، ومتصفاً بما دلت عليه من صفات الكمال، وأن الله هو الذي سمى بها نفسه، فالله سبحانه هو الذي تكلم بهذه الأسماء، وسمى بها نفسه، وهذا ما يعنيه أهل السنة بقولهم: إن الأسماء أزلية لله.

قال البخاري في صحيحه: عن سعيد بن جبير قال: قال رجل لابن عباس: إني أجد في القرآن أشياء تختلف علي؟ [فذكر مسائل أجاب عنها

---

(١) انظر: رسالة: مطالع الشموس في معرفة النفوس، للداعي: شهاب الدين أبي فراس (ص٣٥)، ضمن مجموع بعنوان: أربع رسائل إسماعيلية، ت: عارف تامر، و: الفصول في المعالم الإلهية، لأبي الحسن العامري (٣٤٧-٣٥٠)، بواسطة: رسالة موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة - د. سليمان الغصن.

ابن عباس، ثم قال ابن عباس:] «﴿وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ۝٩٦﴾ [النساء: ٩٦] سمى نفسه بذلك، وذلك قوله، أي لم يزل كذلك، فإن الله لم يرد شيئاً إلا أصاب به الذي أراد، فلا يختلف عليك القرآن فإن كُلًّا من عند الله»(١).

وقال الإمام عثمان بن سعيد الدارمي: «واسمه تبارك وتعالى اسمه كأسمائه سواء، لم يزل كذلك ولا يزال، لم تحدث له صفة ولا اسم لم يكن كذلك قبل الخلق.... وقال: إن لحدوث الخلق حدّاً ووقتاً، وليس لأزلية الله حد ولا وقت، لم يزل ولا يزال، وكذلك أسماؤه لم تزل ولا تزال»(٢).

وبهذا يتميز مذهبهم عن مذهب المعتزلة ومن شاكلهم ممن ذهب إلى أن أسماء الله مخلوقة، وأن الله كان ولا اسم له، حتى خلق لنفسه أسماء، أو سَمَّاه خلقه بأسماء، تعالى الله عن قولهم عُلُوّاً كبيراً، وسيأتي مزيد بيان لقولهم.

٣- ومع إقرار السلف بجميع الأسماء، فإنهم يقرون بجميع ما تضمنته تلك الأسماء من صفات كمال ونعوت جلال وجمال، فأسماء الله تعالى أعلامٌ وأوصافٌ، أعلامٌ باعتبار دلالتها على الذات، وأوصافٌ باعتبار دلالتها على الصفات فـ«أسماء الرب تبارك وتعالى دالة على صفات كماله، فهي مشتقة من الصفات، فهي أسماء وهي أوصاف، وبذلك كانت حسنى؛ إذ لو كانت ألفاظاً لا معاني فيها لم تكن حسنى، ولا كانت دالة على مدح ولا كمال»(٣).

---

(١) صحيح البخاري (٤/ ١٨١٤)، حديث (٤٥٣٧)، وانظر فتح الباري (٨/ ٥٥٨-٥٥٩).

(٢) نقض الدارمي على المريسي (١/ ١٦٠-١٦٣)،، وانظر في بيان أزلية أسماء الباري تعالى: مقدمة أبي زيد القيرواني لكتابه الرسالة، تقديم الشيخ بكر أبو زيد (٥٧)بدائع الفوائد (١/ ٢٧٧).

(٣) مدارج السالكين لابن القيم (١/ ٢٨)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ١٤٣)، بيان تلبيس الجهمية له (٢/ ١٠)، جلاء الأفهام لابن القيم (١٧٢)، بدائع الفوائد (١/ ١٧١)، مدارج السالكين (١/ ١٢٥)، شفاء العليل (٢٧٠)، الصواعق المرسلة (٣/ ٩٣٨)، القواعد المثلى (٢١).

و «دلالة أسماء الله تعالى حق على حقيقتها مطابقةً، وتضمناً، والتزاماً، فدلالة اسمه تعالى: (الرحمن) على ذاته عز وجل مطابقة، وعلى صفة الرحمة تضمناً، وعلى الحياة وغيرها التزاماً، وهكذا سائر أسمائه تبارك وتعالى»[(١)].

وبهذا يتميز مذهب السلف عن سائر أهل البدع، سواء من أقر بالأسماء وأنكر بعض الصفات، أو من أنكر كل الصفات ممن رأى أن أسماء الله جامدة لا تحمل أي معنى، ولا تتضمن أي صفة، وزعم أنه - تعالى - عليم بلا علم، قدير بلا قدرة، سميع بلا سمع، كما يذهب إليه المعتزلة ومن نحا نحوهم.

٤- وبهذا يعلم أنه ليس من أسماء الله اسم جامد لا معنى له، بل كل اسم من الأسماء الحسنى يدل على الذات وعلى ما تضمنه ذلك الاسم من صفة، وهذا معنى قول العلماء: إنها مشتقة، بمعنى أنها دالة على صفة له تعالى، وأنها ملاقية لمصادرها في اللفظ والمعنى، ولم يريدوا بذلك أنها متولدة منها تولد الفرع من أصله كما توهمه من نفى الاشتقاق، ولذلك كان القول الصواب أن اسم (الله) مشتق كسائر الأسماء، وليس جامداً كما ذهب إليه البعض [(٢)].

٥- أسماء الله ليست بمنحصرة في تسعة وتسعين، بل ولا فيما استخرجه العلماء من القرآن والسنة، بل ولا فيما علمته الرسل والملائكة وجميع المخلوقين، لما جاء في الحديث: «... أسألك بكل اسم هو لك سميت به

---

(١) معارج القبول (١/ ١١٩)، وانظر: بدائع الفوائد (١/ ١٧٠)، القواعد المثلى (٢٤، ٣٠).

(٢) انظر في بيان اشتقاق أسماء الله: بدائع الفوائد (١/ ٢٦-٢٧، ١٧٠)، شفاء العليل (٢٧٧)، مدارج السالكين (١/ ٢٨)، معنى لا إله إلا الله للزركشي (١٠٦-١١٠).

نفسك أو أنزلته في كتابك أو علمته أحدا من خلقك أو استأثرت به في علم الغيب عندك...»[١] فهذا يدل على ان لله اسماء فوق تسعة وتسعين، إنما الذي يختص بالتسعة والتسعين هو الحكم المذكور في الحديث: «من أحصاها دخل الجنة»، وهذا القول قد نقل عليه النووي الاتفاق، وذكر شيخ الإسلام أنه قول جمهور العلماء، وعليه مضى سلف الأمة وأئمتها، ولم يخالف فيه إلا بعض المتأخرين [٢].

ثانياً: القول بنفي جميع الأسماء والصفات.

وهذا هو قول الجهمية، ومن وافقهم من الصابئة[٣] والمتفلسفة، والقرامطة الباطنية[٤].

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده (١/ ٣٩٠)، والحاكم في المستدرك (١/ ٦٩٠) ح (١٨٧٧)، وصححه على شرط مسلم، وابن حبان في صحيحه (٣/ ٢٥٣) ح (٩٧٢)، وصححه ابن القيم كما في شفاء العليل (٢٧٤) والصواعق المرسلة (٣/ ٩١٣).

(٢) انظر: شرح النووي على مسلم (١٧/ ٥)، المقصد الأسنى للغزالي (١٦٦)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٣٨١)، (٢٢/ ٤٨٢) وقد بين فيه أدلة قول الجمهور فيه، ودرء تعارض العقل والنقل (٣/ ٣٣٢)، بدائع الفوائد (١/ ١٧٤)، تفسير ابن كثير (٢/ ٣٥٧)، فتح الباري لابن حجر (١١/ ٢٢٠)، تلخيص الحبير لابن حجر (٤/ ١٧٤)، معارج القبول (١/ ١١٧)، القواعد المثلى (٣٥).

(٣) لقد بين شيخ الإسلام أن الصابئة نوعان: حنفاء ومشركون.
أما الحنفاء فهم بمنزلة من كان متبعاً لشريعة التوراة والإنجيل قبل النسخ والتحريف، وهؤلاء حمدهم الله وأثنى عليهم، وليس لهم شريعة مأخوذة من نبي على الصحيح، بل هم قوم تمسكوا بـ (الإسلام المشترك) فوحدوا الله ولم يحدثوا كفراً، وكانوا موجودين قبل إبراهيم ﷺ بأرض اليمن.
وأما الصابئة المشركون فهم قوم يعبدون الملائكة، ويقرؤون الزبور، فيعبدون الروحانيات العلوية، ويعبدون الكواكب ويصورون لها الأصنام، وهؤلاء كالصابئة الحرانيين.
انظر: الرد على المنطقيين (٢٧٧-٢٨٩)، وكذا: الملل والنحل (١/ ٢٣٠).

(٤) وسيأتي الكلام إن شاء الله عن هذا القول بالتفصيل في المبحث الثاني من هذا الفصل (قلب الأدلة التي استدل بها نفاة الأسماء الحسنى).

ثالثاً: القول بإثبات الأسماء، ونفي الصفات.

وهو مذهب المعتزلة، ووافقهم على هذه البدعة الخوارج، وكثير من المرجئة، وبعض الزيدية(١).

قال ابن المرتضى المعتزلي: «اجتمعت المعتزلة على أن للعالم محدِثاً قديماً قادراً عالماً حيّاً لا لِـمَعانٍ..»(٢)، فهم - وإن أطلقوا القول بأن الله تعالى عالم قادر - إلا أنهم يرون أنه عالم لا بعلم، وقادر لا بقدرة، بل يَرجِعون العلم والقدرة إلى الذات، فلا يثبتون لذلك العلم والقدرة معنى غير الذات(٣)

أما إثباتهم للأسماء، فلأنهم استعظموا نفيها؛ لما فيه من تكذيب القرآن تكذيباً ظاهر الخروج عن العقل والتناقض فإنه لا بد من التمييز بين الرب وغيره بالقلب واللسان، فما لا يميز من غيره لا حقيقة له ولا إثبات(٤).

وأما نفيهم للصفات فلشبهٍ عامة وخاصة، كشبهة الأعراض - وقد سبقت -

---

(١) انظر: نقض الدارمي على المريسي (١/ ١٥٨)، مقالات الإسلاميين للأشعري (٧٠-٧١، ١٦٤-١٧٢، ٤٨٣)، اعتقاد أئمة الحديث للإسماعيلي (٥٢-٥٤)، الانتصار للعمراني (٢/ ٦٠٦)، التمهيد لقواعد التوحيد للامشي الماتريدي (٦٧)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/ ٨) (١٢/ ١١٩، ٣١١) (١٤/ ٣٤٨)، الصفدية (١/ ٨٨-٨٩)، التسعينية (١/ ٢٧٠)، النبوات (٤٥، ١٤٣)، درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٢٤٩-٢٥٠)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٦٠٤)، (٥/ ٣٩٢)، شرح العقيدة الأصفهانية - طبعة مكتبة الرشد (١١١)، الدليل الكبير ليحيى بن حمزة العلوي الزيدي (٦٢)، شرح العقيدة الطحاوية - ت: د التركي، والأرناؤوط (١/ ٥٢٠)، لوامع الأنوار البهية (١/ ١١٨).

(٢) كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، لأحمد بن يحيى بن المرتضي (٢٦)، وانظر: شرح الأصول الخمسة (١٨٦).

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة (١٠٥، ١٨٦).

(٤) النبوات (٤٥).

والتركيب، ودليل الكمال والنقصان، وغيرها مما سيأتي بإذن الله بيانه والرد عليه، واكتفيت في هذا المقام بذكر الرد على قولهم بخلق الأسماء الحسنى.

بيان مسلكي المعتزلة في إثباتهم للأسماء الحسنى:

للمعتزلة في ذكر مذهبهم في الأسماء عدة مسالك، ومن أبرزها ما يلي:

١- فمنهم من يجعل الأسماء - كالعليم القدير والسميع والبصير - كالأعلام المحضة المترادفة، والعَلَم المحض هو الذي لا يدل إلا على العَلَمِيَّة، ولا يدل على الوصفية في شيء، كما لو سمي البليد حافظاً ونابهاً، وكما لو سمي البخيل كريماً، فجردوا أسماء الله عما تضمنته من المعاني والصفات.

٢- ومنهم من يقول: إنه عليم بلا علم، قدير بلا قدرة، سميع بلا سمع، بصير بلا بصر، والفرق بين هؤلاء ومن قبلهم أن هؤلاء لم يطلقوا اسم الله تعالى إلا مقروناً بالتصريح بنفي ما تضمنه الاسم من الصفة، أما الأولون فليسوا كذلك، وإن كان الجميع متفقين على نفي الصفة، وإنما الخلاف بينهم في التعبير فقط، وسيأتي تفصيل ذلك في مباحث صفات الله [(١)].

وهذه المقالة - في الجملة - قد أخذها المعتزلة عن قوم من متقدمي الفلاسفة والصابئة والزنادقة[(٢)].

قال أبو الحسن الأشعري - بعد أن بين مذهب المعتزلة في الأسماء والصفات -: «وهذا قولٌ أخذوه عن إخوانهم من المتفلسفة، الذين يزعمون

---

(١) انظر: التدمرية لشيخ الإسلام (١٨)، شرح الرسالة التدمرية للشيخ البراك (٩٣)، وانظر كذلك: مقالات الإسلاميين للأشعري (٧٠-٧١، ١٦٤-١٦٦).

(٢) أنظر: مقالات الإسلاميين (٤٨٣)، الإبانة عن أصول الديانة (١٤٣)، شرح الأسماء الحسنى. انظر: للرازي (٣٣) حيث ذكر مسالك آخرين من المعتزلة.

أن للعالم صانعاً لم يزل ليس بعالم، ولا قادر، ولا حيٍّ، ولا سميعٍ، ولا بصيرٍ، ولا قديم، وعبروا عنه بأن قالوا: نقول عين لم يزل، ولم يزيدوا على ذلك، غير أن هؤلاء الذين وصفنا قولهم من المعتزلة في الصفات لم يستطيعوا أن يظهروا من ذلك ما كانت الفلاسفة تظهره، فأظهروا معناه بنفيهم أن يكون للباري علم وقدرة وحياة وسمع وبصر، ولولا الخوف لأظهروا ما كانت الفلاسفة تظهره من ذلك، ولأفصحوا به، غير أن خوف السيف يمنعهم من إظهار ذلك، وقد أفصح بذلك رجل يعرف بابن الأيادي، كان ينتحل قولهم، فزعم أن الباريء سبحانه عالم قادر سميع بصير في المجاز لا في الحقيقة»[1].

- **بيان أوجه ضلالهم:**

وعندما يقال إن المعتزلة يثبتون أسماء الله، فإن هذا لا يعني موافقتهم أهل السنة في مسألة الأسماء، بل لهم في ذلك عدة ضلالات، ومنها:

١- أنهم لم يثبتوا كل الأسماء الحسنى، فإثباتهم لها كان (**في الجملة**) كما عبَّر عن ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية[2]، ذلك أن من عقائد المعتزلة عدم اعتبار أخبار الآحاد في العقائد، فهذه الأخبار لا تفيد اليقين عندهم، ومن المعلوم أن عدداً من الأسماء الحسنى إنما ثبتت بأحاديث آحاد، ولذا لا ترى في كتب المعتزلة الاستطراد في تعداد الأسماء الحسنى كما ترى ذلك عند أهل السنة وغيرهم كالأشاعرة والماتريدية، بل إن من المعتزلة من ينكر بعض ما ورد به القرآن من أسماء الله تعالى، كإنكار بعض المعتزلة اسم الله الوكيل[3] ولهذا

---

(١) مقالات الإسلاميين (٤٨٣)، وانظر: الإبانة عن أصول الديانة (١٤٣)، معارج القبول (١/ ١٢٩).

(٢) التسعينية (١/ ٢٧٠).

(٣) انظر: الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي (١٤٥)، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي (٤٣).

تفصيل ليس هذا موضعه.

٢- أنهم لم يثبتوا ما تضمنته تلك الأسماء من صفات ومعانٍ، بل رأوا أنها أسماء جامدة، وأعلام محضة، كما تقدم.

٣- ومن أعظم ضلالاتهم قولهم بأن هذه الأسماء لله مخلوقة، وأنها حادثة غير أزلية، وأن الله كان ولا اسم له في الأزل، وما زال كذلك ما لا نهاية له من الأزمان الأزلية، حتى خلق الخلق، فأحدث له الخلق تلك الأسماء، وأعاروه إياها، تعالى الله عن قولهم عُلُوّاً كبيراً.

فهم لا يقرون بأسماء الله على الحقيقة، بل يجعلون كثيراً منها على المجاز[(١)].

٤ - ومن ضلالاتهم أيضاً: تجويز بعض المعتزلة إطلاق الأسماء على الله بمجرد القياس العقلي، ذلك أن معتزلة البصرة زعموا أن أسماء الله غير توقيفية، وأنها تثبت بالقياس، فإذا دلَّ العقل على أن معنى اللفظ ثابتٌ في حق الله جاز إطلاقه عليه سبحانه، وبالغ في ذلك أبو علي الجبائي[(٢)]، حتى سمى الله تعالى بأسماء ينزه الباري عنها، وقد وافق معتزلة البصرة على هذه البدعة: الكرامية، والباقلاني من الأشعرية.

وخالفهم المعتزلة البغداديون، حيث رأوا أنه لا يجوز أن يُسمى الله عز وجل باسم قد دل العقل على صحة معناه إلا أن يسمي نفسه بذلك.

---

(١) التسعينية (١/ ٢٧٠)، وانظر: نقض الدارمي (١/ ١٧٧)، خلق أفعال العباد للبخاري (٢/ ٥٩-٦٠).

(٢) هو محمد بن عبدالوهاب بن سلام بن خالد، أبو علي الجبائي، من أئمة المعتزلة ورئيس علماء الكلام في عصره، ولد سنة ٢٣٥هـ، وتنسب إليه طائفة الجبائية في الاعتزال، له مصنفات كثيرة منها: تفسير القرآن، ورد عليه أبو الحسن الأشعري، وتوفي بجبى سنة ٣٠٣هـ.
انظر: وفيات الأعيان (٤/ ٢٦٧)، سير أعلام النبلاء (١٤/ ١٨٣).

ولا شك أن قول البصريين مناقض تمام المناقضة لما أجمعت عليه المعتزلة من نفي الصفات التي تضمنتها تلك الأسماء، فإن إثبات الأسماء بالقياس والعقل إنما يكون لِلَحْظِ معنى توهموه مناسباً لإضافته لله تعالى، فكيف يثبتون ذلك، ثم يعودون لينفوا كل ما تضمنته تلك الأسماء من معانٍ وصفات، ويزعموا أنها أعلام محضة مترادفة مسلوبة المعاني ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ [النساء: ٨٢][1].

ومن العجب أن بعضهم قد استدل بقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٨٠]، على مذهبه من أن كل اسم دل على معنى يليق بجلال الله وصفاته يصح إطلاقه على الله بلا توقيف، فقال عن الآية: إن حسن الاسم باعتبار دلالته على صفات المدح ونعوت الجلال، وكل اسم دل على هذه المعاني كان اسماً حسناً، فيجوز إطلاقه على الله تمسُّكاً بهذه الآية [2].

والتحقيق أن هذه الآية بعينها حجة على أصحاب هذا القول، وقد استدل بها بعض العلماء على قول الجمهور القائلين بالتوقيف في أسماء الله، ذلك أن الألف واللام في قوله سبحانه: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ﴾ هي (ال) العهد، ولا معهود ولا معروف في ذلك إلا ما نص الله تعالى عليه، ومن ادعى زيادة على ذلك كلف البرهان على ما ادعى، ولا سبيل له إليه، ومن لا برهان له

---

(١) انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري (٥٢٥)، الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي (١٤٥، ١٦٨، ٣٢٦)، المقصد الأسنى للغزالي (١٧٣)، شرح الأسماء الحسنى للرازي (٤٠)، فتح الباري لابن حجر (١١/ ٢٢٣)، شرح المقاصد للتفتازاني (٤/ ٣٤٤-٣٤٥)، لوامع الأنوار البهية (١/ ١٢٤)، وقد ذكر بعض أصحاب التراجم أن من أسباب ترك الأشعري لمذهب الاعتزال مناظرته الجبائي في بعض المسائل، ومنها هذه المسألة، انظر: طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٣/ ٣٥٧-٣٥٨).

(٢) انظر: معنى لا إله إلا الله للزركشي (١٤٢).

فهو كاذب في قوله ودعواه، قال عز وجل: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ۝٦٤﴾ [النَّمل: ٦٤][1].

كما أن الله سبحانه قد ذم في الآية نفسها من يلحد في أسمائه فقال: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ۝١٨٠﴾ [الأعرَاف: ١٨٠]، ولا شك أن من الإلحاد أن يُسَمَّى الله بما لم يسم به نفسه [2]وتسمية الله بما لم يسم به نفسه من الكذب على الله، والإلحاد المذكور في الآية قد فسره ابن عباس بأنه التكذيب [3]وبهذا ينقلب هذا الدليل على من قال بالقياس في أسماء الباري سبحانه.

والحاصل أن قول المعتزلة في أسماء الله - وإن كان دون قول الجهمية والفلاسفة في عظم الشناعة[4] إلا أنه - بما تضمنه من البدع والضلالات - يقرب كثيراً من قول أولئك الغلاة[5].

بل لو تأملنا في قول المعتزلة، وما ذكروه من خلق أسماء الباري سبحانه، فإنه لا بد وأن يكون لخلقها زمن، ففي الأزمان اللامتناهية - التي كانت قبل خلقها، والتي هي أكبر بما لا حد له من الأزمان التالية لخلقها - يُقال: ما الفرق بين قول الجهمية والفلاسفة والملاحدة الغلاة وبين قول المعتزلة فيما يتعلق بتلك الأزمان؟ الحقيقة أنه لا فرق، بل لا نظن أن أولئك الجهمية الغلاة يخالفون كثيراً في إثبات الأسماء، ولكن (على الطريقة الاعتزالية)، ولهذا كانت غالب ردود السلف في هذه المسألة - كما ستأتي

(١) المحلى لابن حزم (١/ ٢٩-٣٠).
(٢) انظر: تفسير البغوي (٣/ ٣٠٧)، المحلى لابن حزم (١/ ٢٩-٣٠) .
(٣) أخرجه الطبري في تفسيره (١٣/ ٢٨٣).
(٤) النبوات (١٤٣)، شرح العقيدة الأصفهانية-طبعة مكتبة الرشد (١١٠).
(٥) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/ ١٠٣)، معارج القبول للحكمي (١/ ٢٣٧).

- متجهةً نحو الجهمية والمعتزلة على حدٍّ سواء، فقد كانوا يطلقون لفظ التجهم على كل من نفى الصفات كالمعتزلة ونحوهم(١)، حيث إنهم اشتركوا في أصل التجهم، وإن اختلفوا في بعض تفريعاته، وكما سبق من كلام شيخ الإسلام وغيره أنهم لا يقرون بأسماء الله على الحقيقة، بل على المجاز، والمجاز من أحكامه عندهم جواز نفيه، وإذا استحضرنا أنه قد نقل عن الجهم نفسِه إثباتُ بعض الإطلاقات على الباري، كتسميته قادراً ونحو ذلك، تبين أن الفرق بين الفريقين قد لا يكون كبيراً، والله تعالى أعلم.

- بيان رد السلف عليهم، وتكفيرهم لمقالتهم.

اشتد نكير السلف - منذ القرون الأولى - على القائلين بأن أسماء الله مخلوقة من المعتزلة.

روى الخلال عن الميموني(٢) أنه قال للإمام أحمد: ما تقول فيمن قال: إن أسماء الله عز وجل محدثة؟ فقال: كافر. ثم قال لي: (الله)من أسمائه، فمن قال إنها محدثة فقد زعم أن الله تبارك تعالى مخلوق.فأعظم أمرهم عنده، وجعل يكفرهم، وقرأ علي: ﴿ٱللَّهَ رَبَّكُمْ وَرَبَّ ءَابَآئِكُمُ﴾ [الصَّافات: ١٢٦](٣).

وقال إسحاق بن راهويه(٤) رحمه الله: «أفضوا إلى أن قالوا: أسماء الله

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/ ١١٩) (١٤/ ٣٥٢).

(٢) هو عبدالملك بن عبدالحميد بن مهران الميموني الرقي، أبو الحسن من جلة أصحاب الإمام أحمد، توفي سنة ٢٧٤هـ.
(انظر: طبقات الحنابلة (١/ ٢١٢)، سير أعلام النبلاء (١٣/ ٨٩).

(٣) السنة للخلال (٦/ ١٨)، وقال المحقق -د عطية الزهراني-: (رواته ثقات)، وانظر: الرد على الزنادقة والجهمية (٣١٤-٣١٥)، الشريعة للآجري (١/ ٨٤)، الفتاوى الكبرى لابن تيمية (٦ / ٣٩١)،

(٤) هو إسحاق بن إبراهيم بن مخلد بن إبراهيم الحنظلي التميمي المروزي، عالم =

مخلوقة، لأنه كان ولا اسم، وهذا الكفر المحض؛ لأن لله الأسماء الحسنى، فمن فرق بين الله وبين أسمائه وبين علمه ومشيئته فجعل ذلك مخلوقاً كله والله خالقها فقد كفر»[١].

وقد كَفَّر جمعٌ من الأئمة من قال إن أسماء الباري سبحانه مخلوقة، ومنهم: الإمام الشافعي، والإمام أحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، وعثمان بن سعيد الدارمي، ونعيم بن حماد[٢]، ومحمد بن أسلم الطوسي[٣]، ومحمد بن جرير الطبري، وابن خزيمة، وغيرهم[٤].

= خراسان في عصره، الحافظ للحديث، الفقيه، ولد سنة ١٦١هـ، له تصانيف في الحديث والفقه منها: المسند استوطن نيسابور وتوفي بها سنة ٢٣٨هـ.
انظر: طبقات الحنابلة (١/ ١٠٩)، وفيات الأعيان (١/ ١٩٩).

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٢/ ٢١٤).

(٢) هو نعيم بن حماد بن معاوية بن الحارث بن همام بن سلمة بن مالك الخزاعي أبو عبد الله المروزي كان من أوعية العلم، وقد وضع ثلاثة عشر كتاباً في الرد على الجهمية، وهو الذي قال عن نفسه: «أنا كنت جهمياً، فلذلك عرفت كلامهم، فلما طلبت الحديث عرفت أن أمرهم يرجع إلى التعطيل»، وكان نعيم قد سكن مصر، ولم يزل مقيما بها حتى أشخص للمحنة في القرآن إلى سر من رأى في أيام المعتصم، فسئل عن القرآن فأبى أن يجيبهم إلى القول بخلقه، فسجن، ولم يزل في السجن إلى أن مات رحمه الله سنة (٢٢٩هـ).
انظر: تاريخ بغداد (١٣/ ٣٠٦)، تاريخ مدينة دمشق (٦٢/ ١٤٦)، تهذيب الكمال (٢٩/ ٤٦٦)، سير أعلام النبلاء (١٠/ ٥٩٥).

(٣) هو محمد بن أسلم ابن سالم بن يزيد الإمام الحافظ الرباني شيخ الإسلام أبو الحسن الكندي مولاهم الخراساني الطوسي، ولد في حدود (١٨٠هـ)، كان من العباد المتجردين للعبادة المواظبين على إقامة السنة، مات سنة (٢٤٢هـ).
انظر: الثقات (٩/ ٩٧)، المنتظم (١١/ ٣٠٢)، سير أعلام النبلاء (١٢/ ١٩٥).

(٤) انظر: الرد على الزنادقة والجهمية (٣١٤-٣١٥)، نقض الدارمي على المريسي (١/ ١٥٨-١٨٥)، السنة للخلال (٦/ ١٨)، الشريعة للآجري (١/ ٨٤)شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي (٢/ ٢٠٨- ٢١٤)، حكاية المناظرة في القرآن لابن قدامة =

ومن الحجج التي احتج بها السلف عليهم:

١- قول الله تعالى: ﴿وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُم مِّن شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافَّ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ كَذَٰلِكَ سَخَّرْنَاهَا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٣٦﴾﴾ [الحج: ٣٦].

فالله تبارك وتعالى أمر أن يذكر اسمه على البدن حين نحرها للتقرب إليه.

وعلى مذهب المبتدعة لو ذكر اسم زيد أو عمرو أو اللات والعزى يجزيه؛ لأن هذه الأسماء مخلوقة، وأسماء الله عز وجل عندهم مخلوقة(١).

٢- أنه جاء في عدد من النصوص التعويذ باسم الله وبكلماته، والاستعانة بها، وتسبيح الاسم، والرقية والاستعانة لا تكون بمخلوق، كما لا يكون التسبيح لمخلوق (٢).

٣- اتفاق الفقهاء على أن من حلف باسم من أسماء الله فحنث فعليه الكفارة، ومن حلف بالمخلوق - كالكعبة والصفا والمروة - فلا كفارة عليه، مما دل على أن أسماء الله غير مخلوقة، فيلزم هؤلاء المعتزلة أنه لو حلف كاذباً بالله الذي لا إله إلا هو أنه لا يحنث، كما أن الشارع قد نهى عن الحلف بغير الله، كالكعبة ونحوها، فقال ﷺ: «من حلف

= (١٩)، درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٧٩)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٧٠-١٧١، ١٨٦)، العلو للعلي العظيم للذهبي (٢/ ١٠٦٣)، فتح الباري لابن حجر (١٣/ ٣٧٨)، لوامع الأنوار (١/ ١١٨).

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة (٢/ ٢٠٦).

(٢) انظر: نقض الدارمي على المريسي (١/ ١٥٩-١٦٠)، شرح أصول اعتقاد أهل السنة (٢/ ٢٠٦-٢١٢).

بغير الله فقد كفر أو أشرك»[١]، وذلك أن غير الله مخلوق، ولا يجوز الحلف بالمخلوق، مما دل على أن أسماء الله غير مخلوقة.

كما يلزم المعتزلة إذا أرادوا أن يقولوا لا إله إلا الله أن يقولوا: لا إله إلا الذي خلق الله وإلا لم يصح توحيدهم، وهذا لا شك في بطلانه[٢].

٤- إلزامهم فيما أثبتوه بنظير الحكم فيما نفوه، وهذه من طرق الإمام أحمد في الرد عليهم، حيث إنهم يزعمون الإقرار بعلم الله تعالى، ويقولون إن الاسم مخلوق، فيلزمهم في العلم ما التزموه في الاسم ؛ لأن الاسم قد أضيف إلى الله كما أن العلم قد أضيف إلى الله، فيقال لهم: أنتم تقولون إن الاسم مخلوق حادث، بمعنى أنه تعالى قبل أن يخلق الاسم كان ولا اسم له، فيلزمكم أنه قد كان جاهلاً لا يعلم حتى خلق لنفسه علماً، وكان ولا نور له حتى خلق لنفسه نوراً، وكان ولا قدرة له حتى خلق لنفسه قدرة، وهذا بَيِّنُ البطلان، وهذا من الجواب بالنقض، وهو قريب من قلب الدليل، حيث إن إقرارهم بالعلم صار حجة عليهم في إبطال ما قالوا به في الاسم[٣].

---

(١) أخرجه أبو داد (٣/ ٢٢٣) ح (٣٢٥٠)، وأحمد (٢/ ٨٦) ح (٥٥٩٣)، وابن حبان في صحيحه (١٠/ ٢٠٠) ح (٣٤٥٨)، كلهم بلفظ «فقد أشرك»، كما أخرجه الترمذي (٤/ ١١٠) ح (١٥٣٥) وحسَّنه، وأحمد (٢/ ١٢٥) ح (٦٠٧٢)، والبيهقي في الكبرى (١٠/ ٢٩) ح (١٩٦١٠)، والحاكم في المستدرك (٤/ ٣٣٠) ح (٧٨١٤)، كلهم بلفظ «فقد كفر أو أشرك» وقال: صحيح على شرط الشيخين، وصححه الألباني في الإرواء (٨/ ٢٨٢)، وصحيح الجامع الصغير، رقم (١١١٤٩) .

(٢) انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة (٢/ ٢١١)، و: الرد على الزنادقة والجهمية (٣١٤-٣١٥)، فتح الباري لابن حجر (١١/ ٢٢٥).

(٣) انظر: الرد على الزنادقة والجهمية (٣١٤-٣١٥).

٥- كما أن هذه الدعوى يكفي تأملها في بيان بطلانها، فإن حقيقة دعواهم «أن الله كان مجهولاً، كشخص مجهول، لا يُهتدى لاسمه، ولا يُدرى ما هو، حتى خلق الخلق، فابتدعوا له أسماء من مخلوق كلامهم، فأعاروه إياها، من غير أن يعرف له اسم قبل الخلق، ومن ادعى هذا التأويل فقد نسب الله تعالى إلى العجز والوهن والضرورة والحاجة إلى الخلق، لأن المستعير محتاج مضطر، والمعير أبداً أعلى منه وأغنى، ففي هذه الدعوى استجهال الخالق إذ كان بزعمهم هملاً لا يدري ما اسمه وما هو وما صفته، والله المتعالي عن هذا الوصف»[1].

بل إن لازم دعواهم أن الله كان في حد المجهول أكثر منه في حد المعروف، فإنهم إذا قالوا بخلقها، فإن لخلقها وقتاً، فما كان قبل خلقها هي أزمان لا نهاية ولا حدَّ لها، قد كان الله فيها - على حد فريتهم - مجهولاً، أما ما كان بعد خلقها من الأزمان إلى الآن فهو محدود، وكون الله مجهولاً عندهم أكبر - بما لا حد له - من كونه معلوماً، وفي تأمل هذا الكفر الصراح ما يغني عن رده[2].

٦- كما أن في دعواهم هذه تشبيهاً لأسماء الله بأسماء المخلوقين، وقياساً لها عليها، وذلك من وجوه، ومنها:

أ- أنهم جعلوا أسماء الله محدَثة مخلوقة كأسماء خلقه، وهذا من أبطل الباطل، بل هو وقوع فيما فروا منه من شبهة التشبيه، وفيه قلب لهذه الشبهة عليهم[3].

ب- أن المعتزلة إنما نفوا الصفات فراراً من التشبيه والتجسيم، إذ

---

(١) نقض الدارمي على المريسي (١/ ١٥٨).

(٢) انظر: المرجع السابق (١/ ١٦٣).

(٣) انظر: نقض الدارمي على المريسي (١/ ١٦١).

إنهم يرون أن التجسيم والتشبيه لازمٌ لمن أثبت الصفات[١] فيقال لهم: فيلزمكم على هذا أن تنفوا الأسماء أيضاً، فإنكم إذا قلتم: هو حي عليم قدير، كان في هذا تشبيه له بغيره ممن هو حي عليم قدير، وكان في هذا من التجسيم كما في إثبات الحياة والعلم والقدرة له، لأنه لا يُعرف مسمًّى بهذه الأسماء إلا جسم، كما لا يُعرف موصوفٌ بهذه الصفات إلا جسم، وبهذا استطالت الفلاسفة الغلاة والجهمية نفاة الأسماء والصفات على المعتزلة، وقلبوا عليهم دليلهم، فإن دليلهم في نفي الصفات دال على نقيض ما قالوا به في الأسماء، وهذا هو قلب الدليل بعينه، فعادت شبهتهم وحجتهم عليهم، ولهذا تفصيل سيأتي بإذن الله عند الكلام على الصفات[٢].

والحق في ذلك ما ذهب إليه أهل السنة، ووافقوا به النصوص، من إثبات الأسماء والصفات على حقيقتها، إثباتاً بلا تمثيل، وتنزيها بلاً تعطيل، وهذا الإثبات لا يستلزم التشبيه المحذور، إنما يستلزم التشبيه على فهم أهل التعطيل من المعتزلة ومن شاكلهم، ولذا كان هذا الفهم للتشبيه حجة عليهم فيما أثبتوه، ولم يكن حجة على أهل السنة فيما أثبتوه.

٧ - ومن الحجج عليهم كذلك قوله تعالى في آلهة المشركين وأصنامهم: ﴿إِنْ هِىَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ﴾ [النجم: ٢٣].

وقال سبحانه: ﴿قَالُوٓا۟ أَجِئْتَنَا لِنَعْبُدَ ٱللَّهَ وَحْدَهُۥ وَنَذَرَ مَا كَانَ يَعْبُدُ ءَابَآؤُنَا ۖ فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَآ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ۝٧٠ قَالَ قَدْ وَقَعَ عَلَيْكُم

(١) سيأتي الكلام مفصلاً عن شبهة التجسيم والتشبيه.
(٢) انظر: خلق أفعال العباد للبخاري (٢/ ٥٩)، الصفدية (١/ ٨٨-٨٩)، شرح العقيدة الأصفهانية - طبعة مكتبة الرشد (١١٠-١١٣)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٥٢٣).

مِّن رَّبِّكُمْ رِجْسٌ وَغَضَبٌ أَتُجَٰدِلُونَنِي فِيٓ أَسْمَآءٍ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّا نَزَّلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ﴾ [الأعراف: ٧٠ - ٧١].

فقد عاب آلهة المشركين وأصنامهم بأن أسمائها منتحلة مستعارة مخلوقة، وفي هذا إشارة إلى أن أسماء الله تعالى لم تزل كما لم يزل الله، وأنها بخلاف هذه الأسماء المخلوقة التي أعاروها للأصنام، والآلهة التي عبدوها من دونه، فإن لم تكن أسماء الله بخلافها فأي توبيخ لأسماء الآلهة المخلوقة؟! إذ كانت أسماؤها وأسماء الله مخلوقة مستعارة عند المعتزلة بمعنى واحد، وكلها من تسمية العباد ومن تسمية آبائهم بزعم القوم [١].

٧- ومن الأدلة العقلية على بطلان قولهم أن يقال:

لو كانت أسماؤه مخلوقة لم يخل :

إما أن يكون خلقها في ذاته.

أو في ذات غيره.

أو لا في ذاته ولا ذات غيره.

فبطل أن يكون خلقها في ذاته، لأن ذاته ليست بمحل للمخلوقات.

ولا يجوز أن يكون أحدثها في ذات غيره، لأنه لو كان كذلك لوجب أن يسمى من أحدثها فيه بشيء منها، فيسمى فرداً وصمداً.

ولا يجوز أن يكون أحدثها بنفسها في غير ذات، لأنها صفة، والصفة لا تقوم بنفسها.

فبطل بذلك أصل الفرض بأنها مخلوقة، وتبين أنها غير مخلوقة[٢].

٨ - ومما يقال أيضاً: أن قول هؤلاء في غاية التناقض، فإنَّ إثبات

---

(١) نقض الدارمي على المريسي (١/١٥٨) (بتصرف يسير).

(٢) الانتصار للعمراني (٢/٦٠٦).

حيٌّ، عليم، قدير، سميع، بصير، بلا حياة، ولا علم، ولا قدرة، ولا حكمة، ولا سمعٍ، ولا بصر مكابرةٌ للعقل، كإثبات مصلٍّ بلا صلاة، وصائم بلا صيام، وقائم بلا قيام، ونحو ذلك من الأسماء المشتقة، كأسماء الفاعلين، والصفات المعدولة عنها، ولهذا ذكروا في أصول الفقه: أن صدق الاسم المشتق كالحي والعليم لا ينفك عن صدق المشتق منه كالحياة والعلم[1].

رابعاً: القول بإثبات الأسماء، وبعض الصفات، ونفي بقية الصفات.

وهذا هو قول الصفاتية، من الكلابيَّة والأشاعرة والماتريدية، حيث ذهبوا إلى إثبات الأسماء، وبعض ما تضمنته من الصفات - على خلاف بينهم في عدد ما يثبتونه منها، إلا أن عامَّتهم على إنكار الصفات الفعلية الاختيارية، والصفات الذاتية الخبرية - وينكرون بقية الصفات، أو يردونها إلى ما أثبتوه منها.

فالأشاعرة قد اتفقوا على إثبات الصفات السبع المعروفة، وهي: الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والكلام، والبصر، والسمع، ثم اختلفوا فيما زاد على ذلك.

- فالمتأخرون من **الأشعرية** اكتفوا بهذه الصفات السبع، وغلاتهم قطعوا بنفي ما سواها، وزعموا أن بقية الصفات راجعة إما إلى الذات - موافقةً للمعتزلة في ذلك - وإما إلى الصفات السبع، كما قرر ذلك الغزالي والرازي وغيرهما[2].

- وزاد بعض **الماتريدية** صفة ثامنة على ما أثبته متأخرو الأشاعرة، وهي صفة التكوين[3].

---

(١) النبوات (٤٦).
(٢) انظر: المقصد الأسنى للغزالي (١٥٧)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٣٥٨).
(٣) إشارات المرام (١٨٩)، الماتريدية وموقفهم من توحيد الأسماء والصفات (٢/ ٤٣٠).

- وأما الكلابية، والمتقدمون من الأشاعرة، فقد أثبتوا غير هذه الصفات السبع، وظاهر حال سابقيهم - كأبي الحسن الأشعري، ومتقدمي أصحابه كالباقلاني - إثبات الصفات الخبرية، إلا أن عامة الأشاعرة - متقدمهم ومتأخرهم - على نفي الصفات الاختيارية الفعلية المتعلقة بمشيئة الله[(١)].

- مذهب الأشاعرة في التوقيف في الأسماء:

- ذهب عامة الأشعرية إلى أن أسماء الله توقيفية، موافقةً لأهل السنة في ذلك[(٢)].
- بينما ذهب الباقلاني منهم إلى جواز القياس فيها، وإثباتها بالعقل، موافقةً للمعتزلة في ذلك[(٣)].

وذهب الغزالي من الأشاعرة إلى أن الأسماء توقيفية، ولكن الصفات ليست توقيفية، قال الغزالي: «كل ما يرجع إلى الاسم فذلك موقوف على الإذن، وما يرجع إلى الوصف فذلك لا يقف على الإذن، بل الصادق منه مباح دون الكاذب»[(٤)]، ووافقه على ذلك الرازي[(٥)].

---

(١) انظر في بيان مذهب الأشعرية في الأسماء الحسنى: الفصل لابن حزم (٢/ ١١٧) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٩٨-٩٩، ١١٦) (٦/ ٣٥٨-٣٥٩)، النبوات (٤٦، ١٤٣)، شرح قصيدة ابن القيم (١/ ٢٥١). وسيأتي تفصيل مذاهبهم في الصفات في فصل قلب الأدلة التي احتج بها المخالفون في باب صفات الله.

(٢) انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري (٥٢٥)، مقالات أبي الحسن الأشعري لابن فورك (٤٢)، أصول الدين لعبد القاهر البغدادي (١١٦)، الفرق بين الفرق له (٣٢٦)، شرح الأسماء الحسنى للرازي (٤٠).

(٣) انظر: المقصد الأسنى للغزالي (١٧٣)، شرح أسماء الله الحسنى للرازي (٤٠)، شرح المقاصد للتفتازاني (٣/ ٢٥٦).

(٤) المقصد الأسنى (١٧٣)، وانظر: معنى لا إله إلا الله للزركشي (١٤٣).

(٥) شرح الأسماء الحسنى للرازي (٢٣، ٣٩).

بيان أوجه ضلالهم في الأسماء الحسنى:

تضمن قول الأشاعرة - في باب أسماء الله الحسنى - عدة بدع وضلالات، ومنها:

١- قول بعضهم إن أسماء الله غير توقيفية، كالباقلاني، وسبق نقاش ذلك عند الكلام عن المعتزلة، وبيان وجه الضلال فيه، كما أن من خطأ بعضهم زعمه أن الأسماء توقيفية بخلاف الصفات، والحق أن الباب واحد، فأسماء الله تعالى وصفاته أيضاً على التوقيف.

٢- قولهم بنفي الصفات التي تضمنتها كثير من الأسماء، بل أكثر الأسماء، حيث اقتصروا على صفات محدودة، سبع أو أكثر، وحرَّفوا باقي الصفات، بالنفي، أو برَجْعِها إلى ما أثبتوه من الصفات، كنفيهم صفة علو الذات لله تعالى، وتحريفهم معنى الاستواء إلى الاستيلاء، ورجعهم صفة المحبة إلى إرادة الخير والإحسان، إلى غير ذلك من التحريفات.

٣- أن ما أثبتوه من هذه الصفات السبع - أو ما زاد عليها - ليس إثباتهم لها موافقاً للحق على التمام، بل لهم في تقريرهم لتفاصيل تلك الصفات أخطاء مشهورة، كقولهم بالكلام النفسي وغيره، حتى إن مذهبهم في بعض ما أثبتوه ليقرب من قول المعتزلة، كإثبات من أثبت منهم رؤية المؤمنين لربهم لكن بلا جهة!! وعند تفصيل قولهم يردونها إلى قدرٍ من الإدراك والعلم الذي لا تخالف فيه المعتزلة[١].

٤- ومن أعظم بدع الأشاعرة فيما يتعلق بأسماء الله الحسنى، موقفهم من مسألة خلق الأسماء الحسنى، ذلك أنهم يظهرون القول بأن الأسماء

(١) انظر: بغية المرتاد (٤٧٤)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٤١)، وسيأتي تفصيل ذلك بإذن الله عند الكلام على قلب الأدلة في الصفات.

الحسنى غير مخلوقة، ويبدون النكير على المعتزلة لقولهم بخلقها، ولكن عند التحقيق نجد أن مذهبهم في ذلك يرجع إلى مذهب المعتزلة، وذلك يتبين بما يلي:

قولهم إن الاسم هو المسمى، وسيأتي بإذن الله تفصيله، وهو يدل على أن قولهم: إن أسماء الله غير مخلوقة، أي أن المُسَمَّى غير مخلوق، أي أن ذات الله غير مخلوقة، وهذا أمر خارج عن محل النزاع، ولا يخالف فيه المعتزلة، بل لا يخالف فيه كل من يقر بالخالق من أهل الكفر والإشراك.

وأما ما يعنيه أهل السنة في كلامهم عن الأسماء الحسنى، وهي الأسماء المعلومة (كاسم الرحمن والرحيم ... إلخ) فهذه مخلوقة عندهم، وهم يسمونها تسميات لا أسماء، وهم قالوا: إنها قد يطلق عليها (أسماء)، أي إن هذا ليس هو الأصل فيها، وإنما قالوا ذلك هروباً من استدلال أهل السنة عليهم - والمعتزلة أيضاً - بأن النصوص جاءت بالجمع في الأسماء، والمُسَمَّى واحد، فاضطروا إلى أن يقولوا: إن تلك تسميات لا أسماء، إنما الاسم واحد، وهو المسمى، وهو ذات الله تعالى، أما تلك الأسماء فهي ألفاظ مخلوقة.

وبذلك فهم خالفوا الحق في عدة أمور:

- قولهم إن الاسم هو المسمى.

- قولهم إن الله ليس له أسماء، بل له اسم واحد، واسمه هو ذاته.

- قولهم عن أسماء الله المعروفة: هي تسميات وليست أسماء.

- قولهم عن هذه التسميات: إنها ألفاظ مخلوقة، وإنها غير ثابتة في الأزل، بل حدثت بعد أن لم تكن، وهذا أعظم بدعهم في هذا الباب، وبه وافقوا المعتزلة المصرحين بأن أسماء الله مخلوقة.

ومما يوضح هذه المخالفات - في مذهب الأشاعرة في الأسماء الحسنى - ما يلي:

١- أنك ترى في طيات كلام الأشاعرة، وفي ردودهم على المعتزلة ما ينبئ عن موافقتهم لهم في أن أسماء الله - والتي هي الأسماء المعروفة كالخالق والرازق ... - مخلوقة، وهم يصرحون بأن هذه الأسماء (ويطلقون عليها ألفاظاً) مخلوقة، وأنها لم تكن موجودة في الأزل، ويتبين لمن أنعم النظر في كلامهم أن خلافهم مع المعتزلة لفظي.

فعلى سبيل المثال: في شرح المقاصد للتفتازاني قال: «الثابت في الأزل معنى الإلهية والعلم، ولا يلزم من انتفاء الاسم بمعنى اللفظ انتفاء ذلك المعنى»[1].

ففي هذا تصريح بعدم قدم الأسماء (والتي هي أسماء الله عند أهل السنة)، وأنها غير ثابتة في الأزل، أي أنها حادثة بعد أن لم تكن، كما هو صريح مذهب المعتزلة.

٢- ولذا فإنك لا ترى في غالب كتب الأشعرية والماتريدية ذم المعتزلة على قولهم بخلق الأسماء، كما يوجد عند أهل السنة، مما دل على اتفاقهم معهم في هذه المسألة.

٣- قرن بعض الأشاعرة بين قولهم في مسألة الاسم والمسمى ومسألة كلام الله تعالى، ومعلوم مذهب الأشاعرة في كلام الله تعالى.

---

(١) شرح المقاصد (٣/ ٢٥٣)، وانظر كذلك: شرح أسماء الله الحسنى للرازي (٢٤).

المبحث الأول

قلب الأدلة التي استدل بها المخالفون في مسألة الاسم والمسمى

وفيه توطئة، وأربعة مطالب:

- ❖ المطلب الأول: معنى: (الاسم)، و(المسمى)، و(التسمية).
- ❖ المطلب الثاني: تقرير مذهب أهل السنة في مسألة الاسم والمسمى.
- ❖ المطلب الثالث: بيان مذهب من قال: إن الاسم غير المسمى.
- ❖ المطلب الرابع: بيان مذهب من قال: إن الاسم هو المسمى، والرد عليهم، وقلب أدلتهم.

❖ ❖ ❖

توطئة

مسألة الاسم والمسمى هي من المسائل التي انتشر النزاع فيها بعد عصر الأئمة، كالإمام أحمد وغيره، وكان مبتدأ القول فيها نابعاً عن أئمة الجهمية والمعتزلة، حيث جعلوه تقريراً لقولهم بنفي الصفات، وخلق القرآن، وخلق الأسماء الحسنى، كما سيأتي بيانه بإذن الله.

وما كان أئمة السلف ليبتدئوا الكلام في مثل هذه المسائل التي لم ينطق بها الوحي، ولم يشتغل بها الصحب الكرام، ولا التابعون رضوان الله عليهم، ولهذا كرهوا الكلام حولها، بل عدُّوها من المحدثات والحماقات، وذلك لبدعيتها من جهة، ولما فيها من الألفاظ المجملة والمعاني الباطلة من

جهة أخرى، وكما قال الإمام الشافعي والأصمعي[١] وأبو عبيدة معمر بن المثنى[٢] وغيرهم: «إذا سمعت الرجل يقول: (الاسم غير المسمى) فاشهد عليه بالزندقة»[٣].

وقال الإمام ابن جرير الطبري: «ثم حدث في دهرنا هذا حماقات خاض فيها أهل الجهل والغباء، ونوكى الأمة الرعاع، يتعب إحصاؤها، ويمل تعدادها، فيها القول في اسم الشيء أهو هو أم هو غيره»[٤]، وقال كذلك: «وأما القول في الاسم أهو المسمى أم غير المسمى فإنه من الحماقات الحادثة التي لا أثر فيها فيتبع، ولا قول من إمام فيستمع، فالخوض فيه

---

(١) هو عبد الملك بن قريب بن عبد الملك أبو سعيد الأصمعي، صاحب اللغة والنحو والغريب والاخبار، ولد سنة بضع وعشرين ومئة، وكان إمام زمانه في اللغة، وله تصانيف أغلبها مختصرات، وقد فقد أغلبها، مات سنة (٢١٦هـ).
انظر: التاريخ الكبير (٥/ ٤٢٨)، تاريخ بغداد (١٠/ ٤١٠)، سير أعلام النبلاء (١٠/ ١٧٥)، الوافي بالوفيات (١٩/ ١٢٦).

(٢) هو معمر بن المثنى أبو عبيدة النحوي العلامة التيمي مولاهم البصري اللغوي، ولد سنة (١١٠هـ)، وقدم بغداد في أيام هارون الرشيد وقرئء عليه بها أشياء من كتبه، وكان من أئمة اللغة ومن بحور العلم، قاربت مصنفاته المائتين، ومنها: مجاز القرآن، وغريب الحديث، مات سنة (٢٠٩هـ) عن عمر يقارب المائة عام.
انظر: تاريخ بغداد (١٣/ ٢٥٢)، وفيات الأعيان (٥/ ٢٣٥)، سير أعلام النبلاء (٩/ ٤٤٥).

(٣) انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٢/ ٢٣٢، ٢٣٧، ٢٣٨)، الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد للبيهقي (٦٤)، مناقب الشافعي للبيهقي (١/ ٤٠٥)، تلبيس إبليس لابن الجوزي (١٠٢)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ١٨٧) ونص عبارة الشافعي التي ذكرها ابن الجوزي: «إذا سمعت الرجل يقول: الاسم هو المسمى أو غير المسمى فاشهد أنه من أهل الكلام ولا دين له»، وعامة من نقل عبارة الشافعي لم يذكر فيها قوله «الاسم هو المسمى».

(٤) صريح السنة للطبري (١٧-١٨).

شين، والصَّمت عنه زين»[١].

وما ابتدعه الجهمية من كلامهم في هذه المسألة إنما هو امتداد لمنهج التلبيس والتمويه اللفظي الذي ساروا عليه وقصدوا به لَبس الحق بالباطل، والتمويهَ على العامة، كمسألة اللفظ بالقرآن، وهل الصفات غير الذات، ونحوهما.

إلا أنَّ هذا التلبيس ما كان لينطلي على أئمة السُّنَّة، فقد وقفوا في وجوه الجهمية الخائضين في هذه المسألة، أمراً بهجر الكلام فيها تارة، وتفصيلاً لما كان فيها من لَبْسٍ وباطلٍ تارةً أخرى، قال الإمام ابن القيم ضمن كلامه عن هذه المسألة: «إن منشأ الغلط في هذا الباب من إطلاق ألفاظ مجملة محتملة لمعنيين صحيح وباطل، فلا ينفصل النزاع إلا بتفصيل تلك المعاني وتنزيل ألفاظها عليها»[٢].

ومما يشار إليه أن الكلام في هذه المسألة (الاسم والمسمى) فرعٌ عن الكلام في باب (صفات الله تعالى) عموماً، وفي باب (كلام الله) و (أسماء الله) خصوصاً[٣]، ولهذا فإن أقوال الفرق في هذه المسألة فرعٌ عن أقوالهم في تلك المسائل كما سيأتي بيانه بإذن الله.

وإن من الأهمية بمكان - عند دراسة مثل هذه المسألة - فهمَ مقاصد كل قول، والأصل الذي تفرع منه ذلك القول، وما لزم عن ذلك القول من لوازم وأحكام، فإن القول الواحد قد تقول به طائفتان، ويكون لكل طائفةٍ منه مقصدٌ ولوازم غير ما للطائفة الأخرى، بل قد تتناقض المقاصد مع اتفاق الأقوال[٤]

---

(١) المرجع السابق (٢٦).

(٢) بدائع الفوائد (١/ ٢٠).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ١٨٦، ٢٠٤).

(٤) كما سيأتي في بيان قول بعض المنتسبين للسنَّة: الاسم هو المسمى، وبيان مرادهم من ذلك.

والأعجب من ذلك أن الأقوال قد تختلف وتتناقض بينما تكون المقاصد عند التحقيق متحدة [(١)].

وفيما يلي تقريرٌ لقول أهل السُّنَّة في هذه المسألة، وعرضٌ مجملٌ لأهم الأقوال فيها، وما استدلت به كل فرقةٍ، مع بيان الجواب (والقلبِ) لتلك الأدلَّة، وقبل ذلك سأبين أهم مصطلحات هذه المسألة، وهي: (الاسم) و (المسمى) و (التسمية).

❊ ❊ ❊

□ المطلب الأول □

معنى: (الاسم)، و(المسمى)، و(التسمية).

• المسألة الأولى: أصل اشتقاق الإسم.

لأهل اللغة في اشتقاق (الاسم) قولان:

القول الأول: أنه مشتق من (السُّمُوّ)، وهو العُلُوُّ والارتفاع.

وقال به نحاة البصرة، بل حُكي إجماعهم عليه [(٢)].

فهو من: سَمَوْتُ أَسْمُو.

وجمع الاسم: أسماء، مثل قِنْو وأقناء، وقيل: (أسماوات)، وجمع الأسماء: أسامٍ[(٣)].

---

(١) كما سيأتي بيانه من أن قول الأشاعرة في هذه المسألة يرجع إلى قول الجهمية والمعتزلة.

(٢) اشتقاق أسماء الله للزجاجي (٢٥٥).

(٣) انظر فيما سبق: اشتقاق أسماء الله للزجاجي (٢٥٥)، تهذيب اللغة للأزهري (١٣/ ٧٨)، مادة (سما)، التبيين عن مذاهب النحويين البصريين والكوفيين للعكبري (١٣٢)، الإنصاف للأنباري (٦)، معجم مقاييس اللغة (٣/ ٩٨)، مادة (سمو)، =

واشتقاق (الاسم) من (السمو) هو الاشتقاق الأصغر الخاص، وهو الاشتقاق الذي يتفق فيه اللفظان (المُشتَق، والمُشتَق منه) في حروفهما وترتيبهما، وهو الاشتقاق المشهور[(١)]

والعلاقةُ بين أصل الاشتقاق (سموّ) ومعنى (الاسم) بَيِّنةٌ، ألا وهي أن الاسم فيه تنويه ودلالة على المعنى، فهو يدل على مُسَمّاه، فيظهره ويرفعه للأذهان بعد خفاءه[(٢)]

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «فإن العلو مقارن للظهور، كلما كان الشيء أعلى كان أظهر، وكل واحد من العلو والظهور يتضمن الآخر، ومنه قول النبي ﷺ في الحديث الصحيح: «وأنت الظاهر فليس فوقك شيء»[(٣)]، ولم يقل: (فليس أظهر منك شيء) لأن الظهور يتضمن العلو والفوقية، فقال: «فليس فوقك شيء»، ومنه قوله: ﴿فَمَا ٱسْطَٰعُوٓا۟ أَن يَظْهَرُوهُ﴾ [الكهف: ٩٧] أي: يعلوا عليه، ويقال: (ظهر الخطيب على المنبر) إذا علا عليه...»[(٤)]

القول الثاني: أنه من (السمة)، و (الوسم). وهي العلامة.

وهو القول المنسوب للكوفيين[(٥)].

= الدر المصون للسمين الحلبي (١/ ١٩)، ائتلاف النصرة (٢٧)، لسان العرب، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٢٠٧-٢٠٨).

(١) انظر في بيان الاشتقاق الأكبر والأوسط - وهو الذي سيأتي ذكره في القول الثاني-: الخصائص لابن جني (١/ ١٢)، (٢/ ١٣٣-١٣٤)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٢٠٧)، منهاج السنة النبوية (٦/ ١٩٠-١٩٢)، التعريفات للجرجاني (٤٤).

(٢) معجم مقاييس اللغة، مادة (سمو) (٣/ ٩٨)، تهذيب اللغة للأزهري، مادة (سما) (١٣/ ٧٨)، التبيين للعكبري (١٣٧)، الصحاح للجوهري (٦/ ٢٣٨٢)، الدر المصون للسمين الحلبي (١/ ١٩).

(٣) أخرجه مسلم (٤/ ٢٠٨٤) ح (٢٧١٣).

(٤) قاعدة في الاسم والمسمى، ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٢٠٨).

(٥) عامة كتب النحو تنسب هذا القول للكوفيين دون نسبته إلى عالم معين منهم، وقد =

واشتقاق (الاسم) من (السمة) هو الاشتقاق الأوسط، وهو ما يتفق فيه حروف اللفظين دون ترتيبهما.

والراجح من هذين القولين هو القول الأول، والله أعلم[1].

= قال أبو القاسم الزجاجي، المتوفى سنة (٣٤٠هـ): «أجمع علماء البصريين، ولا أعلم عن الكوفيين خلافاً محصلاً مستنداً إلى من يوثق أن اشتقاق «اسم» من سموتُ أسمو: أي علوت. . .» (اشتقاق أسماء الله) للزجاجي (٢٥٥)، وهذا يشير إلى أن نسبة هذا القول للكوفيين قد لا تكون على إطلاقها، فلعل هذا القول يكون عن بعضهم، أو عن متأخريهم، كما قال في تاج العروس: (وذهب بعض الكوفيين إلى أن أصله [أي الاسم] :وسم، لأنه من الوسم وهو العلامة)، وانظر في نسبة هذا القول للكوفيين: الإنصاف للأنباري (٦)، التبيين عن مذاهب النحويين البصريين والكوفيين للعكبري (١٣٢)، ائتلاف النصرة للزبيدي (٢٧).

(١) مما احتجوا به على هذا الترجيح: قول الله تعالى: ﴿يَٰزَكَرِيَّآ إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَٰمٍ ٱسْمُهُۥ يَحْيَىٰ لَمْ نَجْعَل لَّهُۥ مِن قَبْلُ سَمِيًّا ⑦﴾ [مَريَم: ٧]، ولو كان من الوسم لكان: (وُسَيماً)، وكذلك استدلوا بتكسير (اسم) وتصغيره، حيث يقال في جمعه: (أسماء)، ولو كان من الوسم لقيل: (أوسام)، ويقال في تصغيره: (سُمَيّ)، ولو كان من الوسم لقيل: (وُسَيْم)، ويقال : (سَمَّيْت)، ولو كان من الوسم لقيل: (وَسَمْتُ)، كما يقال لصاحب الاسم: (مُسَمَّى)، ولو كان من الوسم لقيل: (مَوسوم)، ولم يحكِ أحدٌ من العرب شيئاً من ذلك، أي: (أوسام) و(وُسَيْم) و(وَسَمْتُ) و(مَوسوم)، وكذلك فإنه باتفاق نحاة البصرة والكوفة أن الهمزة التي في أول (اسم) همزة تعويض، وهمزة التعويض إنما تقع تعويضاً عن حذف اللام، لا عن حذف الفاء، وهذا هو الموافق للقول بأن أصل (اسم) من: (سما) وليس من (وسم)، لأن المعروف والغالب من طريقة العرب أنهم إذا حذفوا من الأوَّل عوَّضوا أخيراً منه، وإذا حذفوا من آخره عَوَّضوا أوَّله.
انظر: اشتقاق أسماء الله للزجاجي (٢٥٥-٢٥٦)، تهذيب اللغة للأزهري (١٣/ ٧٨)، مادة (سما)، الإنصاف للأنباري (٨-١٦)، التبيين للعكبري (١٣٣-١٣٨)، قاعدة في الاسم والمسمى ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٢٠٨)، ائتلاف النصرة (٢٧-٢٨)، الدر المصون للسمين الحلبي (١/ ١٩)، الكليات للكفوي (٨٣).

● **المسألة الثانية : حدُّ (الإسم) و (المسمى) و (التسمية).**

بالنظر إلى ما سبق بيانه من أصل اشتقاق (اسم) يتبين لنا معناه، وهو أنه مأخوذ من السمو والارتفاع على القول الصحيح.

وقد كثرت أقوال أهل اللغة والنحو في حدِّ (الاسم) وتعريفه، حتى زادت على السبعين حَدّاً[(١)]، إلّا أن غالبها قد راعى الجانب النحويّ والإعرابيّ للاسم باعتباره قسيماً للفعل والحرف، وبعضها قد راعى الجانب المعنوي المبني على أصل الاشتقاق، وهو ما يهمنا في هذه المسألة.

فمما قيل في حدِّ الاسم ما يلي:

- قيل أن الاسم هو: ما سَمَا بمُسَمَّاه، فأوضحه وكشف معناه.
- وقيل: الاسم: كل لفظٍ دلَّ على معنى في نفسه، ولم يدل على زمان ذلك المعنى[(٢)].
- وقيل: الاسم: هو القول الدالُّ على المسمى[(٣)].
- وقيل: الاسم: حروفٌ منظومة، دالة على معنى مفرد.
- وقيل كذلك: الاسم: قولٌ يدل على مذكور يضاف إليه[(٤)].

---

(١) أسرار العربية لابن الأنباري (٨٣).

(٢) التبيين عن مذاهب النحويين البصريين والكوفيين للعكبري (١٢١-١٢٢)، وانظر قريباً منه: الحدود في علم النحو للرماني، المفصل في صناعة الإعراب للزمخشري (١/ ٢٣)، شرح المفصل لابن يعيش (١/ ٢٢)، نتائج الفكر للسهيلي (٩٣)، شرح الرضي على الكافية (١/ ٣٠)، التعريفات للجرجاني (٤٠)، التوقيف على مهمات التعاريف للمناوي (٦٣).

(٣) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ١٩٢)، وانظر قريباً جدّاً من هذا الحد في : بدائع الفوائد (١/ ١٩)، الدر المصون للسمين الحلبي (١/ ١٧).

(٤) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ١٨٩)، وليس المراد هنا نقد تلك التعاريف والترجيح بينها، فليس هذا مجال نقدها-وانظر في ذلك: الرد على المنطقيين =

- ومما يشار إليه في مدلول (الاسم) أنه يدل على اللفظ والمعنى معاً، وقد يدل على أحدهما، والمبيِّن لذلك هو سياق الكلام، كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية ﷺ: «والاسم يتناول اللفظ والمعنى المتصور فى القلب، وقد يراد به مجرد اللفظ، وقد يراد به مجرد المعنى، فانه من الكلام، والكلام اسم للفظ والمعنى، وقد يراد به أحدهما»[1].

- معنى (المسمى):

المسمى في اللغة هو اسم مفعول من الفعل الرباعي (سَمَّى)، ووزنه - أي المُسَمَّى - هو: مُفَعَّل.

واسم المفعول عند النحاة هو: (ما دلَّ على حَدَثٍ ومَفعولِه)، أي ما دلَّ على معنى مجرَّد، وعلى الذات التي وقع عليها الحَدَث[2]، وعليه فإن المسمى: هو ما دل على التسمية، وعلى الذات المُسَمَّاة، وقيل في تعريفه: إنه المعنى الذي وضع الاسم بإزائه[3].

- معنى (التسمية).

التسميةُ مصدرٌ من الفعل الرباعي: سمَّى يسمِّي تسميةً.

والمصدر عند النحاة هو: (الاسم الدالُّ على مجرد الحدث) أي من غير

= لشيخ الإسلام (٨) - وإنما المراد بيان اتفاقها على التمييز بين الاسم والمسمى، وعدم تفسير الاسم بالمسمى، وذلك تمهيداً للرد على قول الأشاعرة في ذلك، حيث جعلوا الاسم هو المسمى، وسيأتي تفصيله بإذن الله.

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٢٠٩).

(٢) أوضح المسالك لابن هشام مع حاشية ضياء السالك للنجار (٣/ ٢٦)، وانظر: شرح الكافية للرضي، القسم الثاني (١/ ٧٤١)، وشرح الحدود النحوية للفاكهي (٣٣٥).

(٣) الكليات للكفوي (٨٤)، وانظر: بدائع الفوائد (١/ ١٨).

ارتباطٍ بزمانٍ أو مكانٍ، أو بذاتٍ أو بعلميَّة[١]، وعليه فالتسميةُ هي ما دلَّ على الحدث، أي إنها فعلُ المسمي وتحريكه لعضل الصدر واللسان عند نطقه لهذه الحروف، وهي - أي التسمية - غير الحروف [٢].

ولذا فقد عرَّف ابن القيم - وغيره - التسمية بأنها: فعلُ المسمي ووضعُه الاسم للمعنى[٣].

- وبالنظر إلى ما ذُكِر وإلى ما لم يُذكر من التعاريف اللغوية والنحوية الكاشفة لحد (الاسم) و (المسمى) لا نرى فيها ما يشير إلى أن الاسم هو المسمى، بل نجدها جميعاً تدلُّ على أن الاسم ليس هو عين المسمى، وهذا مما يبين أن التفريق بين الاسم والمسمى من الأمور المستقرة عندهم، والخلاف فيه لم يذكر عنهم، إنما تكلم به أهل الكلام كما سيأتي، وإلا فإنه «لم يقل نحويٌّ قط ولا عربيٌّ إنَّ الاسم هو المسمى، ويقولون: (أجلٌ مُسمًّى) ولا يقولون: (أجلُ اسم)، ويقولون: (مسمَّى هذا الاسم كذا)، ولا يقول أحد: (اسم هذا الاسم كذا) ويقولون: (هذا الرجل مسمًّى بزيد)، ولا يقولون: (هذا الرجل اسم زيد)، ويقولون: (باسم الله)، ولا يقولون: (بمسمَّى الله)، وقال رسول الله ﷺ: «لي خمسة أسماء»[٤]، ولا يصح أن يُقال: (لي خمسة مسميات)، و: «تسموا باسمي»[٥]، ولا يصح أن يُقال:

(١) أوضح المسالك لابن هشام مع حاشية ضياء السالك للنجار (٣/ ٣).

(٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل (٣/ ٢٠٦)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ١٩٥). والمراد بقولهم: (تحريكه لعضل الصدد واللسان): التسميات الصادرة من البشر.

(٣) بدائع الفوائد (١/ ١٩)، وانظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل (٣/ ٢٠٦)، شرح أسماء الله الحسنى للرازي (٢٣، ٢٤)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ١٩١-١٩٢، ١٩٥)، فتح الباري لابن حجر (١١/ ٢٢٥)، الكليات للكفوي (٨٤).

(٤) أخرجه البخاري (٣/ ١٢٩٩) ح (٣٣٣٩).

(٥) أخرجه البخاري (١/ ٥٢) ح (١١٠)، ومسلم (٣/ ١٦٨٢) ح (٢١٣١).

(تسموا بمسمياتي)، و: «لله تسعة وتسعون اسماً»[١]، ولا يصح أن يُقال: (تسعة وتسعون مسمًّى)»[٢].

وبهذا يتبين أن الاسم في أصل الوضع اللغوي ليس هو المسمَّى، وكذلك التسمية، فهي حقائق ثلاث: (الاسم) و (المسمى) و (التسمية)، كقولنا: (حِليَة) و (مُحَلًّى) و (تحلية)، ولا سبيل إلى جعل لفظين منها مترادفين على معنى واحد، لتباين حقائقها، وإذا جعلت الاسم هو المسمى بطل واحدٌ من هذه الحقائق الثلاث ولا بد[٣].

❁ ❁ ❁

❑ المطلب الثاني ❑

تقرير مذهب أهل السنة في مسألة الاسم والمسمى.

- سبق البيان بأن السلف لم يتكلموا حول هذه المسألة ابتداءً، وأول ما نقل عنهم من الكلام حولها هو الإنكار على قول الجهمية فيها :إن الاسم غير المسمى، لأن مقصود من أطلق هذا اللفظ من الجهمية هو القول بأن أسماء الله مخلوقة. فإنكار متقدمي السلف لهذا القول (إن الاسم غير المسمى) إنما هو باعتبار مقصد الجهمية منه، وهذا مأخذ مهم في فهم كلام السلف حول هذه المسألة[٤].

- وكما أن السلف أنكروا على من قال: (الاسم غير المسمى)، فإنه لم يعرف عن أحد منهم أنه قال: الاسم هو المسمى، بل هذا قاله كثير من

(١) سبق تخريجه، وهو في الصحيحين.
(٢) بدائع الفوائد (١/ ١٩).
(٣) بدائع الفوائد (١/ ١٨-٢٠)، وانظر: فتح الباري لابن حجر (١١/ ٢٢٥).
(٤) انظر في إنكار السلف على أصحاب هذا القول: صريح السنة للطبري (١٧-١٨)، اعتقاد أهل السنة للإسماعيلي (٣٨).

المنتسبين للسلف بعد زمن الأئمة، وقد أنكر هذا القول عليهم أكثر أهل السُّنة.

وبالنظر إلى عبارات السلف حول هذه المسألة، نجد أنها قد تنوعت في الألفاظ، وإن كان مؤدَّاها واحداً، وهذه العبارات هي كما يلي:

١- من السلف من قال: إن الاسم للمسمى.

٢- ومنهم من قال: الاسم من المسمى.

٣- ومنهم من أمسك عن القول في هذه المسألة إثباتاً ونفياً.

أما القول الأول، وهو أن الاسم للمسمى، فهذا هو قول أكثر أهل السنة، وهو المنصوص عن الإمام أحمد[١]، وهو القول الموافق للنصوص الآتي بيانها.

- وأما القول بأن الاسم من المسمى، فهذا قولٌ قد نقل عن بعض السلف، روي ذلك عن أبي بكر بن داود السجستاني، حيث قال: «من زعم أن الاسم غير المسمى فقد زعم أن الله غير الله، وأبطل في ذلك . . . وإنما الله جلَّ ثناؤه واسمه منه، ولا نقول: اسمه هو، بل نقول: اسمه منه، فإن قال قائل: إن اسمه ليس منه، فإنه قال: إن الله مجهول.

فإن قال: إن له اسماً وليس منه[٢]، فقال: إن مع الله ثانياً»[٣].

ومقصوده من ذلك - والله أعلم - أن الله هو الذي سمَّى نفسه بهذه الأسماء، فهذه الأسماء منه وليست من وضع البشر، ويحتمل أن مراده: أن هذه الأسماء منه، أي إنها قائمة بذاته غير بائنة عنه، وإنها ذات معانٍ قائمة

---

(١) انظر: طبقات الحنابلة للقاضي أبي يعلى (٢/ ٢٧٠)، الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار للعمراني (٢/ ٦٠٣)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٢٠٦).

(٢) وفي نسخة: به.

(٣) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٢/ ٢٣٧-٢٣٨).

به سبحانه وهي الصفات، وكلا الاحتمالين موافق لمعتقد أهل السنة في أسماء الله، كما أن هذا القول موافق للقول السابق في المراد.

- وأما من أمسك من السلف عن القول في هذه المسألة نفياً وإثباتاً، فإنما سلك ذلك لبدعيَّةِ كلٍّ من الإطلاقين (أن الاسم هو المسمى أو غيره)، وقد نُقِل ذلك عن إبراهيم الحربي، ويقاربه ما سبق نقله من كلام الإمام الطبري، وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أن هذا القول هو القول بأن: الاسم للمسمى، وذكر أن هذا الإطلاق هو اختيار أكثر المنتسبين للسنة من أصحاب الإمام أحمد وغيره[(١)] ولعل مراد شيخ الإسلام من هذا القول أن يبين أن من نقل عنه الإمساك عن القول في هذه المسألة من السلف نفياً وإثباتاً لا يتعارض مع ما نُقل عن البعض الآخر من قولٍ وتفصيلٍ في المسألة، فأهل السنة إنما يمسكون عن الأقوال المحدثة المبتدعة، لا عن الألفاظ الشرعية، ويؤكد هذا الفهم ما نُقِل عن الإمام أحمد أنه كان يشق عليه الكلام في الاسم والمسمى، ويقول: هذا كلامٌ محدث، ولا يقول: الاسم غير المسمى، ولا هو هو، ولكن يقول: الاسم للمسمى، اتباعاً لقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الأعراف: ١٨٠][(٢)]، فالظاهر أن قول من أمسك عن الكلام في هذه المسألة لا ينافي قول من فصل فيها من أهل السنة، وقال: إن الاسم للمسمى، والله أعلم[(٣)].

ويرى أهل السنة أنَّ الاسم - الذي هو لفظ (اسم) - ليس هو المُسَمَّى، ولا يراد به المسمى الذي هو الذات.

- كما يرون أن الاسم (مثل: زيد، وعمرو) ليس هو المسمى أيضاً،

---

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ١٨٥-١٨٧).

(٢) طبقات الحنابلة (٢/ ٢٧٠).

(٣) انظر: معتقد أهل السنة في أسماء الله الحسنى -د محمد التميمي (٢٨٦).

لكنه قد يطلق ويراد به المُسَمَّى الذي هو ذات زيد وعمرو، ولعل ذلك هو الغالب، وذلك لأن الاسم حكمٌ على المسمى ودليلٌ عليه، فالمسمى لا يمكن التعبير عنه وقصده بالكلام والخطاب إلا بذكر اسمه[(١)].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية ﷺ: «أسماء الله، مثل (الله) و (ربنا) و (ربي الأعلى)ونحو ذلك، يراد بها المسمى، مع أنها في نفسها ليست هي المسمى، لكن يراد بها المسمى، فأما اسم هذه الأسماء (ألف سين ميم) فلا هو المسمَّى الذي هو الذات، ولا يراد به المسمَّى الذي هو الذات، ولكن يراد به مُسَمَّاه الذي هو الأسماء»[(٢)]، «فليس الاسم - الذي هو لفظ (اسم) - هو المسمى؛ بل قد يراد به المسمى، لأنه حكم عليه ودليل عليه»[(٣)].

وبيَّن ذلك الإمام ابن القيم ﷺ بقوله: «اللفظ المؤلف من (الزاي والياء والدّال) مثلاً له حقيقة متميزة متحصلة، فاستحق أن يوضع له لفظ يدل عليه، لأنه شيءٌ موجودٌ في اللسان، مسموع بالآذان، فاللفظ المؤلف من (همزة الوصل والسين والميم) عبارةٌ عن اللفظ المؤلف من (الزاي والياء والدال) مثلاً، واللفظ المؤلف من (الزاي والياء والدال) عبارة عن الشخص الموجود في الأعيان والأذهان وهو المُسمَّى، واللفظ الدالُّ عليه - الذي هو (الزاي والياء والدال) - هو الاسم، وهذا اللفظ أيضاً قد صار مسمًّى من حيث كان لفظُ الهمزة والسين والميم عبارةً عنه، فقد بان لك أن (الاسم) في أصل الوضع ليس هو المسمى، ولهذا تقول: سَمَّيت هذا الشخص بهذا الاسم، كما تقول: حلَّيته بهذه الحلية، والحليةُ غير المحلَّى فكذلك الاسم غير المسمى»[(٤)].

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ١٩٢)، (١٢/ ٢٨٠).
(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٢٠١)، وانظر (١٩٧، ٢٠٣).
(٣) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ١٩٢).
(٤) بدائع الفوائد (١/ ١٨)، ومما يلزم الإشارة إليه في تفصيل قول أهل السنة، أن =

كما يرى السلف أنَّ (الاسم) ليس هو (التسمية)، فالتسمية هي جعل الاسم اسماً لصاحبه، والإخبار بأنه اسم، فهي نطق بالاسم وتكلم به، وليست هي الاسم نفسه، وأسماء الأشياء هي الألفاظ الدالة عليها، ليست هي أعيان الأشياء، كما سبق تفصيل ذلك في المطلب السابق[1].

وأما عن موقف السلف من حرف المغايرة، وهل الاسم غير المسمى أم هو هو، فإنهم يرون التفصيل في ذلك:

١- فأما من ناحية لفظ (الغير)، فإن السلف يجتنبون التعبير به ابتداءً، لما فيه من إجمال، كما هو منهج أهل السنة في سائر الألفاظ المجملة.

٢- وأما من ناحية المعنى، فإنهم يرون التفصيل:

أ- فإن أريد المغايرة المحضة بأن تكون هذه الأسماءُ بائنةً عنه تعالى، وأنه سبحانه كان ولا اسم له حتى خلق لنفسه اسماً، أو حتى سمَّاه خلقه بأسماء من صنعهم فهذا شيءٌ باطل، وهو من أعظم الضلال والإلحاد، فأسماء الله تعالى من كلامه، وكلامه صفة له، قائمة به، لا تكون غيره، وكل ما غاير الله تعالى بهذا الاعتبار فهو مخلوق، وأسماؤه تعالى ليست مخلوقة.

ب- وإن أريد بالمغايرة أن اللفظ غير المعنى، أو أنه يمكن الشعور

= قولهم: (الاسم قد يراد به المسمى) ليس معناه أن الاسم هو المسمى؛ حتى في الحال التي يكون المُسَمَّى هو المراد بالاسم، فإن من قال: (الاسم هو المسمى) من الأشاعرة وغيرهم - كما سيأتي - مراده أن نفس لفظ الاسم (الألف والسين والميم) تدل على ذات المسمى وعينه، ولا يراد بها الألفاظ المعروفة (كالعزيز والحكيم..)، أما أهل السنة فكما تقدم في تقرير قولهم: أن الاسم (الألف والسين والميم) ليس هو المسمى، ولا يراد به المسمى، وأما الأسماء التي هي الألفاظ المعروفة (زيد، عمرو..) فليست هي المسمى، ولكنها تطلق ويراد بها المسمى.

(١) وانظر أيضاً: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ١٩٥).

بأحدهما (أي الاسم والمسمى) دون الآخر، وأن الألفاظ والأقوال ليست هي عين الأشخاص المسماة، فهذا صحيح لا شكَّ فيه، وهذا المعنى للمغايرة لم ينكره أحد، لا أهل السنَّة، ولا غيرهم ممن قال: الاسم هو المسمى، فإنه إذا قيل: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِۚ﴾ [الفتح: ٢٩]، و: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ١٦٤﴾ [النساء: ١٦٤] فليس المراد أن هذا اللفظ (محمد) هو الرسول، ولا أن لفظ (موسى) هو الذي كلمه الله[1]، و«قد يذكر الإنسان الله ويخطر بقلبه ولا يشعر حينئذ بكل معاني أسمائه، بل ولا يخطر له حينئذ أنه عزيز وأنه حكيم، فقد أمكن العلم بهذا دون هذا، وإذا أريد بالغير هذا فإنما يفيد المباينة في ذهن الإنسان لكونه قد يعلم هذا دون هذا، وذلك لا ينفي التلازم في نفس الأمر، فهي معان متلازمة، لا يمكن وجود الذات دون هذه المعاني، ولا وجود هذه المعاني دون وجود الذات»[2].

جـ- وكذلك فإنه إذا أُريد من القول بأن الاسم هو المسمى: أنَّ أسماء الأشياء إذا ذكرت في الكلام المؤلَّف فإن المقصود هو المسميات، كالآيتين السابقتين وغيرهما، فهذا صحيح أيضاً، لا ينازع فيه أحد[3].

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ١٨٨، ٢٠٣).

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٢٠٥-٢٠٦)، شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري للشيخ عبد الله الغنيمان (١/ ٢٢٣)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٢٠٧)، والأصول والفروع لابن حزم (٢١٨)، بدائع الفوائد (١/ ٢٠)، شفاء العليل (٢/ ٧٥٨)، شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (١/ ١٩٤)، القول المفيد على كتاب التوحيد للشيخ ابن عثيمين (٢/ ٣٥٨).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ١٩١).

- **وخلاصة قول أهل السنة في مسألة الاسم والمسمى يمكن أن يجمل من ناحيتين:**

أولاً : من ناحية الحقيقة والماهية.

ثانياً: من ناحية الإطلاق.

١- **فأما من ناحية الحقيقة والماهية:** فإن الاسم للمسمى، ليس هو المسمى، وليس هو التسمية، كما أنه ليس مبايناً للمسمى.

٢- **أما من ناحية الإطلاق:**

أ- فقد يطلق الاسم ويراد به المسمى (لا أنه هو المسمى)، وهذا هو الغالب.

ب- وقد يطلق الاسم ولا يراد به المسمى، بل يراد به اللفظ الدال على المسمى، كقولنا (محمد) اسم عربي.

- وعليه فإذا قيل: هل الاسم هو المسمى أو غيره؟ فالتحقيق هو التفصيل:

- فيقال **أولاً** : إن الاسم ليس هو نفس المسمى، ولكن يراد به المسمى.

- ويقال **ثانياً**: حرف (الغير)، من ناحية اللفظ لا يُعَبَّرُ به ابتداءً، لما فيه من الإجمال.

أما من ناحية المعنى، فلا بد من التفصيل:

- فإن أريدت المغايرة المحضة بأن تكون هذه الأسماء بائنة عنه سبحانه، وأنه كان ولا اسم له حتى خلق لنفسه أسماء أو سماه خلقه بأسماء من صنعهم فهذا باطل.

- وأما إن أريد بالمغايرة أن اللفظ غير المعنى، وأنه يمكن الشعور بأحدهما (الاسم والمسمى) دون الآخر فهذا صحيح.

ويلاحظ أن قول أهل السنة هذا هو الموافق تمام الموافقة لما سبق بيانه من المعنى اللغوي لـ (الاسم) و (المسمى) و (التسمية)، بخلاف قول المخالفين - من الأشاعرة وغيرهم - الذين جاؤوا بما لم يقل به أحدٌ من الأمم، كما سيأتي بيانه.

- **تنبيه حول قول بعض المنتسبين للسنة في هذه المسألة:**

ما سبق بيانه هو قول عامة أهل السنة، ولكن يحسن الإشارة إلى قولٍ قال به بعض المنتسبين للسُّنَّة، وهو قولٌ موافق - في اللفظ - لما قالت به الأشاعرة، ألا وهو قول بعضهم: الاسم هو المُسَمَّى.

وهذا القول قال به بعض المنتسبين إلى السنة بعد الأئمة[1]، ومع أن هذا القول قد أنكره عليهم أكثر أهل السنة[2] إلا أن مراد من قال بذلك - من أهل السنة - أن الاسم إذا دُعي وذُكر يراد به المسمى، لا أنه هو المسمى، كما أرادوا به الرد على المعتزلة القائلين بأن الاسم غير المسمى، وعنوا به - أي المعتزلة - أن أسماء الله مخلوقة، ولا يمكن أن يجعل قول أهل السنة هؤلاء موافقاً تمام الموافقة لقول الأشاعرة القائلين بأن الاسم هو المسمى، فإنهم وإن وافقوا الأشاعرةَ لفظاً إلا أن المراد والمعنى مختلفٌ ولا شك، وكما سيأتي في بيان كلام الأشاعرة أنهم قد وافقوا الجهمية والمعتزلة في المعنى، فإن الأشاعرة يرون أن الأسماء - والتي هي الأسماء

---

(١) مثل أبي بكر عبد العزيز، وأبي القاسم الطبري، واللالكائي، وأبي عمرو الداني، والسجزي، وأبي محمد البغوي صاحب شرح السُّنَّة، وقوَّام السنَّة الأصبهاني.
انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٢/ ٢٢٨-٢٤٠)، رسالة السجزي إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت (١٧٩)، الرسالة الوافية لأبي عمرو الداني (٥٠)، الحجة في بيان المحجة لقوام السنة الأصبهاني (٢/ ١٦٢)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ١٨٧-١٩٠).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ١٨٧).

المعروفة كالعزيز والحكيم والرحمن... - يرون أنها مخلوقة، وإن أطلقوا عليها تسميات، وهذا ما يقطع بأن أهل السنة - ممن قال: إن الاسم هو المسمى - لم يريدوه، والله أعلم [١].

أدلة أهل السنة:

استدل أهل السنة على قولهم: (إن الاسم للمسمى) بأدلة منها [٢]:

١- قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٨٠﴾﴾ [الأعراف: ١٨٠].

فالمراد بهذه الآية أنه نفسه تعالى له الأسماء الحسنى، وليس المقصود أن هذا الاسم (الله) له الأسماء الحسنى، بل المقصود أن المسمى له الأسماء الحسنى، فأضاف الله تعالى الأسماء إليه بلام الاستحقاق، والشيء لا يضاف إلى نفسه، مما بطل معه دعوى أن الاسم هو المسمى [٣].

ثم إن الله أمرنا - في هذه الآية - أن ندعوه بأسمائه، والشيء الذي يُدعَى ليس هو الشيء الذي يُدعَى ذلك المدعوُّ به، فوجب أن يكون الاسم ليس هو المسمى [٤].

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٦/ ٣٢٣).

(٢) انظر في بيان هذه الأدلة: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (٣/ ٢٠٣، ٢٠٦، ٢٠٧)، الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار للعمراني (٢/ ٦٠٤)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ١٩٨، ٢٠٦، ٢١٠-٢١٢)، بدائع الفوائد لابن القيم (١/ ١٩، ٢١).

(٣) انظر: الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار للعمراني (٢/ ٦٠٤)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ١٩٨، ٢٠٧).

(٤) انظر: شرح أسماء الله الحسنى للرازي (٢١).

٢- قوله تعالى: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَٰنَ أَيًّا مَّا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾ [الإسراء: ١١٠].

٣- قوله سبحانه: ﴿اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ ۝٨﴾ [طه: ٨].

فالذي له الأسماء الحسنى هو المسمى بها، وقوله تعالى: ﴿أَيًّا مَّا تَدْعُوا﴾ يقتضي تعدد المدعو، وهي الأسماء، لقوله: ﴿أَيًّا مَّا﴾، وقوله: ﴿فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾ يقتضي أن المدعو واحد له الأسماء الحسنى[١].

ثم إن هذه الآيات تدل على تعدد الأسماء، ولا شك أن المسمى - وهو الله سبحانه - واحدٌ أحد، مما بطل معه القول بأن الاسم هو المسمى وعينه، ولا داعي للتعسف في صرف لفظ الاسم عن معناه والقول بأن المراد به التسمية، فهذا تحريف لا دليل عليه، وكل الآيات والأحاديث إنما وردت بلفظ (الاسم) وأن لله (أسماء) ولم ترد بلفظ (التسمية)[٢].

٤- قوله تعالى: ﴿رَّبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ ۚ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا ۝٦٥﴾ [مريم: ٦٥].

روى عطاء عن ابن عباس رضي الله عنهما في معنى هذه الآية: (هل تعلم أحدا يسمى الله غيره)، وروي ذلك عن قتادة[٣].

قال ابن حزم[٤]: «وهذا نصٌّ جليٌّ على أن أسماء الله تعالى التي

---

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ١٩٨، ٢١١).

(٢) انظر: شرح أسماء الله الحسنى للرازي (٢١)، وإنما ننقل عن الرازي-مع أشعريته- لمخالفته جمهور الأشاعرة في هذه المسألة، حيث تبع الغزالي في ذلك.

(٣) زاد المسير لابن الجوزي (٥/ ٢٥١)، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (١١/ ١٢٠)، وانظر: فتح القدير للشوكاني (٣/ ٤٨٩).

(٤) هو علي بن أحمد بن سعيد بن حزم أبو محمد الأموي الأندلسي، الفقيه المجتهد، =

اختص بها، لا تقع على غيره، ولو كان ما يدَّعونه [أي القائلون: الاسم هو المسمى] لما عقل هذا اللفظ أحد»[١].

٥- حديث: «إن لله تسعة وتسعين اسماً»[٢].

فالأسماء لله، مما دل على أن الاسم للمسمى، ولو كان الاسم هو المسمى لكان التقدير: إن لله تسعة وتسعين مسمى، وهذا بيِّنٌ البطلان.

٦- وقول النبي ﷺ: «إن لي خمسة أسماء: أنا محمد، وأحمد، والماحي، والحاشر، والعاقب»[٣].

ولا يصح أن يكون التقدير: لي خمسة مسميات، لأن معناه أن له خمس ذوات، وهذا بين البطلان[٤].

٧- قول رسول الله ﷺ: «إِنَّ أَحَبَّ أَسْمَائِكُمْ إلى اللهِ عبد اللهِ وَعبد الرحمن»[٥].

وقوله: «أَحَبُّ الأَسْمَاءِ إلى اللهِ: عبد اللهِ، وَعبد الرحمن، وَأَصْدَقُهَا: حَارِثٌ، وَهَمَّامٌ»[٦].

= الظاهري، ولد في قرطبة سنة ٣٨٤هـ، وكان فقيهاً مفسراً محدثاً، أصولياً، أديباً مؤرخاً، توفي سنة ٤٥٦هـ، ومن أشهر مصنفاته: المحلى في الفقه الظاهري الإحكام في أصول الأحكام، الفصل في الملل والأهواء والنحل وغيرها.
انظر: وفيات الأعيان (٣/ ٣٢٥)، سير أعلام النبلاء (١٨/ ١٨٤).

(١) الفصل (٣/٢٠٦).

(٢) سبق تخريجه، وهو متفق عليه.

(٣) سبق تخريجه قريباً، وهو متفق عليه.

(٤) انظر: الفصل لابن حزم (٣/٢٠٧)، بدائع الفوائد (١/ ١٩).

(٥) أخرجه مسلم (٣/ ١٦٨٢) ح (٢١٣٢).

(٦) أخرجه أبو داود (٤/ ٢٨٧) ح (٤٩٥٠)، وأحمد (٤/ ٣٤٥) ح (١٩٠٥٤)، والبيهقي في الكبرى (٩/ ٣٠٦) ح (١٩٠٩٠)، والطبراني في المعجم الكبير (٢٢/ ٣٨٠) ح (٩٤٩)، وصححه الألباني، كما في الصحيحة (٩٠٤) (١٠٤٠)، وصحيح أبي داود، رقم (٤٩٥٠).

وهذا كله يبين أن الاسم ليس هو المسمى فقد يُسمى (عبد الله) و(عبد الرحمن) من يبغضه الله عز وجل، وقد يسمى من يكون كذاباً (الحارث) و(هماماً)، ولو كان الاسم هو المسمى لكان كل من سمي (عبد الله) و(عبد الرحمن) أصدق الذوات، وهذا بين البطلان.

هذه بعض أدلة أهل السنة على قولهم: إن الاسم للمسمى، وبما أن هذه المسألة لها صلة وثيقة بمسألة أسماء الله وقول السلف فيها بأنها غير مخلوقة، ولها صلة أيضاً بمسألة كلام الله وقول السلف فيه بأنه غير مخلوق، كما أن لها صلة عامة بباب الصفات، فإنه يدخل في أدلة أهل السنة في هذه المسألة ما استدلوا به في تلك المسائل، والتي ستأتي الإشارة إليها، كما أنه يصح أن نجعل من أدلة أهل السنة على قولهم ما استدل به الخصم، وذلك بعد قلب أدلتهم، وهذا أيضاً ما سيأتي بيانه في رد أدلة المخالفين.

❁ ❁ ❁

❑ المطلب الثالث ❑

بيان مذهب من قال: إن الاسم غير المسمى.

حيث قال بهذا القول: الجهمية والمعتزلة والخوارج، وكثير من المرجئة والزيدية[١].

---

(١) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار المعتزلي (٥٤٢)، اعتقاد أهل السنة للإسماعيلي (٣٨)، مقالات الإسلاميين للأشعري (١/ ١٧٢)، تمهيد الأوائل للباقلاني (٢٥٨)، أصول الدين لعبد القاهر البغدادي (١١٥)، رسالة السجزي إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت (١٧٩)، الإرشاد للجويني (١٤١)، الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار للعمراني (٢/ ٦٠٣)، أبكار الأفكار للآمدي (٢/ ٤٩٦)، أصول الدين للبزدوي الماتريدي (٩٣)، وقد نسب ابن فورك إلى أبي الحسن الأشعري أنه يقول: إن الاسم غير المسمى، مع مخالفته ورده على الأشعرية، انظر: المجرد لابن فورك (٣٨-٣٩).

وقد سبق البيان بأن الجهمية والمعتزلة هم أول من أحدث هذه المسألة في الملة.

فهم يرون أن الاسم نفس التسمية، وغير المسمى، ويرون أن الاسم هو قول المسمِّي وتسميته لما سمَّاه.

ومرادهم بهذا القول: تقرير مذهبهم في أسماء الله، والذي هو فرع عن مذهبهم في كلام الله وصفات الله، فهم قد قالوا بنفي الصفات كما هو مشهور من مذهبهم، وتفريعاً على ذلك قالوا بنفي صفة الكلام، وأن كلام الله - ومنه القرآن - مخلوق(١)، وبناء عليه قالوا: إن أسماء الله - التي هي الأسماء المعروفة (كالعزيز والحكيم والغفور... إلخ) - مخلوقة، وإن الله كان في الأزل ولا اسم له، حتى سماه خلقه بهذه الأسماء.

ولهذا فهم عندما أحدثوا هذه المسألة أرادوا بها تقرير قولهم السابق في الأسماء، وقرروه بأن قالوا: إن الاسم غير المسمى، فأسماء الله غير الله، وكل ما كان غير الله فهو مخلوق، فأسماؤه إذاً مخلوقة(٢)

وعلى هذا فعند تقرير قولهم لا بد من اعتبار مقصدهم، ذلك أنَّ ردود السلف وكلامهم الشديد ضد القول بأن الاسم غير المسمى منصبة على هذا المقصد(٣).

فلقد اشتد نكير السلف المتقدمين على القائلين بأن الاسم غير المسمى بالاعتبار السالف الذكر والذي عنوا به تقرير خلق أسماء الله.

فقد قال الإمام الشافعي رحمه الله: «إذا سمعت الرجل يقول: الاسم غير

(١) كما سيأتي تفصيله بإذن الله في مطلب (قلب الأدلة على المخالفين في صفة الكلام) ضمن باب (قلب الأدلة التفصيلية).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ١٨٥-١٨٦، ٢٠٣-٢٠٥).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ١٨٦-١٨٧).

المسمى، فاشهد عليه بالزندقة»[١].

وعن الأصمعي وأبي عبيدة معمر بن المثنى مثله بلفظه[٢].

وقال أبو داود السجستاني[٣]: «من زعم أن الاسم غير المسمى فقد زعم أن الله غير الله، وأبطل في ذلك؛ لأن الاسم غير المسمى في المخلوقين؛ لأن الرجل يسمى محموداً وهو مذموم، ويسمى قاسم[٤]ولم يقسم شيئاً قط، وإنما الله جل ثناؤه - واسمه منه - ولا نقول: اسمه هو، بل نقول: اسمه منه، فإن قال قائل: إن اسمه ليس منه، فإنه قال: إن الله مجهول.

فإن قال: إن له اسماً وليس منه[٥] فقال: إن مع الله ثانياً»[٦].

وبيان بطلان هذا القول مبني على بيان بطلان أصله، وقد سبق أن هذه المسألة والأقوال فيها مبنية على مسألة الصفات وكلام الله وأسماء الله، ولذلك فإن عامة ما يذكره العلماء في رد هذا القول إنما هو ردٌّ لأصله أو للازمه من القول بخلق الأسماء الحسنى، وهذا ما سيأتي بيانه بالتفصيل في المبحث القادم.

وعلى وجه العموم يقال:

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي (٢/ ٢٣٢، ٢٣٧).

(٣) هو سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير الأزدي أبو داود السجستاني، إمام أهل الحديث في عصره، من أعيان الحفاظ، ولد سنة ٢٠٢هـ، وسمع من الإمام أحمد، وعرض عليه كتابه، وتشبه به في الهدي والسمت، وصنف السنن، وهو أحد الكتب الستة المعتمدة في الحديث، وله غير ذلك من المصنفات، وتوفي سنة ٢٧٥هـ بالبصرة. انظر: طبقات الحنابلة (١/ ١٥٩)، سير أعلام النبلاء (١٣/ ٢٠٣).

(٤) هكذا والصواب: (قاسماً) كما قال في الأول (محموداً).

(٥) وفي نسخة: به.

(٦) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي (٢/ ٢٣٧-٢٣٨).

إن لفظ الغير فيه إجمال، وقد سبق التفصيل فيه، وخلاصة القول فيه أن يقال:

١- إن أريدت المغايرة المحضة؛ بأن تكون هذه الأسماء بائنة عنه سبحانه، وأنه كان ولا اسم له حتى خلق لنفسه أسماء، أو سماه خلقه بأسماء من صنعهم فهذا باطل، وهذا المراد هو مقصد الجهمية.

٢- وأما إن أريد بالمغايرة أن اللفظ غير المعنى، وأنه يمكن الشعور بأحدهما (الاسم والمسمى) دون الآخر فهذا صحيح.

❊ ❊ ❊

❑ المطلب الرابع ❑

بيان مذهب من قال: إن الاسم هو المسمى، والرد عليهم، وقلب أدلتهم.

● المسألة الأولى: بيان مذهب من قال: إن الاسم هو المسمى.

القول بأن الاسم هو المسمى هو قول جمهور الأشاعرة والماتريدية[(١)].

ويمكن أن نلخص قولهم بالنقاط التالية:

- قال هؤلاء: إن الاسم هو المسمى، فاسم الشيء هو عين الشيء وذاته، فعندهم أن لفظ (اسم) الذي هو الألف والسين والميم معناه إذا أطلق فهو الذات المسماة، فاسم الله - على قولهم - يُعنى به: ذات

---

(١) انظر: تمهيد الأوائل للباقلاني (٢٥٨)، الإنصاف له (٩١)، أصول الدين لعبد القاهر البغدادي (١١٤)، الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد للبيهقي (٦٤)، شعب الإيمان له (١/ ١٢٥)، الإرشاد للجويني (١٤١)، أصول الدين للبزدوي الماتريدي (٩٣)، شرح أسماء الله الحسنى للرازي (٢١)، أبكار الأفكار للآمدي (٢/ ٤٩٥)، نظم الفرائد لشيخ زاده (١٩٦-١٩٧).

الله تعالى، و (اسم محمد) يراد به عين محمد وشخصه وذاته.

- وأما الألفاظ المعروفة كـ (الله، والعزيز، والحكيم والرحمن... إلخ) - والتي هي الأسماء عند غيرهم - فهم يطلقون عليها: تسميات. فهذه الألفاظ ليست هي الأسماء على مذهبهم، وعلى هذا فهم يرون أن الاسم هو عين المسمى وهو غير التسمية.

- وعليه فهم بقولهم: الاسم هو المسمى «لم يريدوا بذلك أن اللفظ المؤلف من الحروف هو نفس الشخص المسمى به، فإن هذا لا يقوله عاقل، ولهذا يقال: لو كان الاسم هو المسمى لكان من قال: نار، احترق لسانه، ومن الناس من يظن أن هذا مرادهم، ويشنع عليهم، وهذا غلط عليهم(١) بل هؤلاء يقولون: اللفظ هو التسمية، والاسم ليس هو اللفظ، بل هو المراد باللفظ»(٢).

- ومع قولهم إن هذه الألفاظ تسميات وليست أسماء؛ إلا أنهم قالوا: قد يقال للتسمية أيضاً اسم، فالألفاظ المعروفة هي عندهم تسميات لا أسماء، ولكن قد يطلق عليها: (أسماء) على سبيل المجاز، بل يقول بعضهم: إن استعمال الاسم في التسمية أكثر من المسمى، بينما يرى بعضهم أن الاسم مشترك بين المسمى والتسمية (والتي هي الألفاظ عندهم)(٣).

---

(١) انظر شيئاً من ذلك في: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (٣/ ٢٠٨)، الأصول والفروع له (٢١٨).

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ١٨٨، ٢٠٣).

(٣) انظر: تمهيد الأوائل للباقلاني (٢٦٢) والإنصاف له (٩١)، أصول الدين لعبد القاهر البغدادي (١١٥)، الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد للبيهقي (٧٤)، شعب الإيمان له (١/ ١٢٦)، الإرشاد للجويني (١٤١-١٤٢)، أصول الدين للبزدوي الماتريدي (٩٣)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ١٨٩، ١٩١، ١٩٥، ١٩٦)، معنى لا إله إلا الله للزركشي (١٣٩، ١٤٦)، فتح الباري لابن حجر (١١/ ٢٢٥).

هذا حاصل قول الأشاعرة والماتريدية في هذه المسألة.

وبما أن هذه المسألة معتبرة بمقاصدها، فإنه من المهم بيان نتائج هذا المذهب في باب أسماء الله.

فالأشاعرة ومن وافقهم حين قالوا: (الاسم هو المسمى) عنوا بذلك أن (اسم الله) يراد به: (ذات الله)، فحين يقرر هؤلاء أن اسم الله غير مخلوق، فهم لا يريدون بذلك ما أراده أهل السنة من أن أسماء الله (كالعزيز، والحكيم ...) غير مخلوقة، بل يريدون بذلك أن ذات الله غير مخلوقة!

وأما ما يسميه غيرهم أسماء (كالله والعزيز..) فهي مخلوقة عندهم!«فهم تكلفوا هذا التكليف[١] ليقولوا: إن اسم الله غير مخلوق، ومرادهم: أن الله غير مخلوق، وهذا مما لا تنازع فيه الجهمية والمعتزلة، فان أولئك ما قالوا: الأسماء مخلوقة؛ إلَّا لِمَا قال هؤلاء: هي التسميات، فوافقوا الجهمية والمعتزلة في المعنى، ووافقوا أهل السنة في اللفظ»[٢].

وبهذا يتبين أن خلاف الأشاعرة مع المعتزلة في هذه المسألة خلاف لفظي محض، كما هو الواقع في كثير من مسائل الاعتقاد، وكما ذكر الإمام السجزي عن الأشاعرة أنهم في كثير من مذهبهم يقولون في الظاهر بقول أهل السنة مجملاً، ثم عند التفسير والتفصيل يرجعون إلى قول المعتزلة، فالجاهل يقبله بما يظهره، والعالم يجهره لما منه يخبره[٣].

• المسألة الثانية: مناقشة قول من قال: إن الإسم هو المسمى.

- قول الأشاعرة ومن نحا نحوهم: إن الاسم هو المسمى؛ لو اقتصروا

(١) هكذا، ولعلها: التَّكَلُّف.

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ١٩٢).

(٣) رسالة السجزي إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت (١٨١).

فيه على أن أسماء الأشياء إذا ذكرت في الكلام فالمراد بها المسميات؛ لكان هذا المراد صحيحاً واضحاً لا ينازع فيه أحدٌ من العقلاء.

لكنهم لم يقتصروا على ذلك، بل جاؤوا بما هو ظاهر البطلان، وبما هو مخالفٌ لما يعلمه جميع الناس من جميع الأمم[١].

فمن الباطل الذي تضمنه قولهم:

١- دعواهم أن لفظ (اسم) الذي هو (ا س م) معناه ذات الشيء ونفسه.

٢- دعواهم أن الأسماء - التي هي الأسماء المعروفة، مثل زيد وعمرو - هي التسميات، وليست هي أسماء المسميات.

٣- وأعظم من ذلك زعمهم أن هذه التسميات - والتي هي الأسماء عند غيرهم - مخلوقة، حتى ما أضيف منها إلى الله، كما سبق تفصيله في تمهيد هذا المبحث.

وهذه الدعاوى ظاهرة البطلان في اللغة وفي عرف جميع الناس، فقد سبق في المطلب السابق بيان الحد والتعريف اللغوي للاسم والمسمى وللتسمية، وأن الاسم هو اللفظ، والقول، والحروف المنظومة الدالة على المعنى والمسمى، ولا تجد حدّاً ولا تعريفاً بين تلك الحدود اللغوية جعل الاسم هو عين المسمى وذاته، «ولم يقل نحويٌّ قط ولا عربيٌّ إن الاسم هو المسمى»[٢]، كما سبق أيضاً بيان حدِّ التسمية، وأنها هي فعلُ المسمِّي ووضعُه الاسم للمعنى، وجعلُه الشيء اسماً لغيره، لا أنها هي نفس الألفاظ.

ولا شك أن الحدَّ والتعريف لأي شيء إنما هو بيانٌ لماهيَّته الحقيقيَّة المطّردة، وليس ذكراً للحالات المستثناة من ماهيته، خلافاً لما سبق ذكره من

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ١٩١، ٢٠٢).

(٢) بدائع الفوائد (١/ ١٩)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ١٩١).

قولِ الأشاعرة وغيرهم من أن الاسم هو المسمى بعينه، ومن قولِهم: إنَّ (الاسم) قد يطلق أحياناً على الألفاظ المغايرة للمسمى، والتي يطلقون عليها (تسميات)، والحقُّ أن الاسم هو (اللفظ) و (القول) و (الحروف المجتمعة) الدالة على المسمى، كما هي تعبيرات أهل اللغة والنحو في حد الاسم، وأنَّ التسمية هي وضع الاسم للمسمى، ولو كان الاسم هو المسمى لكان وضع الاسم للمسمى عبارة عن وضع الشيء لنفسه، وذلك غير معقول[١].

فمما يعلم بداهة أن ثمة ثلاث حقائق منفصلة: ذات الشيء، والألفاظ المخصوصة الدالة عليه، وجعل هذه الألفاظ المخصوصة دالَّةً ومُعَرِّفةً لتلك الذات بالوضع أو الاصطلاح، أما ذات الشيء فهو المسمى، فلو كان الاسم عبارة عن ذات الشيء للزم كون الشيء اسماً لنفسه، وذلك غير معقول[٢].

ثم إن الأشاعرة قالوا: السبيل إلى معرفة أسماء الله التوقيف لا العقل، والسبيل إلى معرفة الرب هو العقل لا التوقيف[٣] وهذا يقتضي أن يكون الاسم ليس هو المسمى[٤].

والعجب من بعض المتكلمين ممن يذكر التعريفات اللغوية للاسم وحدِّه، وأنه (القول الدال على المعنى) أو (على المسمى) ثم يقرر بعد ذلك أن الاسم هو المسمى، وأن تلك الألفاظ ليست أسماءً بل هي تسميات، ولا شك أن هذا من التناقض البيِّن[٥].

---

(١) انظر: شرح أسماء الله الحسنى للرازي (٢٣).

(٢) شرح أسماء الله الحسنى للرازي (٢١).

(٣) وهذا من باطل قولهم، وإنما ذكرته إلزاماً لهم بقولهم، والحق أن العقل والتوقيف كلاهما دالٌّ على الرب ومعرفته، وهذا ما سيأتي بسطه في مبحث دعوى تعارض العقل والنقل

(٤) شرح أسماء الله الحسنى للرازي (٢٦).

(٥) انظر: الدر المصون (١/ ١٧)، الكليات (٨٣-٨٧).

ثم إننا إذا قلنا (معدوم) و (منفي) و(سلب) فهذه الأسماء موجودة، والمسميات معدومة، مما لزم منه أن الاسم ليس هو المسمى[١].

وفيما يلي عرض لأبرز أدلة أصحاب هذا القول، يتبعه نقاشٌ و (قلبٌ) لتلك الأدلة:

• المسألة الثالثة: بيان أدلة وحجج من قال: إن الاسم هو المسمى، وقلبها.

استدل هؤلاء بعدة أدلة من النقل والعقل واللغة، ومن أبرز أدلتهم ما يلي:

الدليل الأول:

استدلوا بقول الله تعالى: ﴿يَٰزَكَرِيَّآ إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَٰمٍ ٱسْمُهُۥ يَحْيَىٰ لَمْ نَجْعَل لَّهُۥ مِن قَبْلُ سَمِيًّا ۝٧﴾ [مَريَم: ٧].

مع قوله تعالى بعد هذه الآية بعدة آيات: ﴿يَٰيَحْيَىٰ خُذِ ٱلْكِتَٰبَ بِقُوَّةٍ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْحُكْمَ صَبِيًّا ۝١٢﴾ [مَريَم: ١٢].

ووجه الاستدلال عندهم كما يلي:

- قالوا: قوله تعالى: ﴿ٱسْمُهُۥ يَحْيَىٰ﴾ [مَريَم: ٧] يدل على أن (يحيى) هو الاسم.
- وقوله تعالى: ﴿يَٰيَحْيَىٰ﴾ [مَريَم: ١٢] لا شك أن المراد بها نداء المسمى وهو الذات، لا نداء اللفظ.
- من النقطتين السابقتين يتبين أن الاسم هو المسمى، لأن (يحيى) أطلق في الأول على الاسم، وأطلق في الثاني على المسمى، فدل على أن الاسم هو المسمى[٢].

---

(١) شرح أسماء الله الحسنى للرازي (٢١).

(٢) انظر: الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد للبيهقي (٦٨)، شعب الإيمان له (١/ ١٢٥)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ١٨٩).

قلب الدليل الأول:

١ - عند التأمل فيما ذكروه عن هذه الآية لا نجد فيها دليلاً على قولهم ألبتة، إذ غاية ما فيها أن (يحيى) أطلق في موضع وأريد به الاسم، أي إن هذه الحروف (الياء والحاء والياء والألف) هي اسم ذلك الغلام، وأطلق (يحيى) في موضع آخر وأريد به المسمى، لا أن هذا اللفظ هو المسمى، بل أريد به المسمى، لأنه لا سبيل إلى نداء المسمى إلا بذكر الاسم، وهذان الإطلاقان هما الموافقان لما سبق تفصيله من قول أهل السنة: إن الاسم قد يطلق ولا يراد به المسمى، بل يراد به نفس اللفظ، وقد يطلق ويراد به المسمى، لا أنه ذات المسمى.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «قوله: ﴿إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَٰمٍ ٱسْمُهُۥ يَحْيَىٰ لَمْ نَجْعَل لَّهُۥ مِن قَبْلُ سَمِيًّا ۝٧﴾ [مَريَم: ٧]. ثم قال: ﴿يَٰيَحْيَىٰ﴾ فالاسم الذي هو (يحيى) هو هذا اللفظ المؤلف من (يا وحا ويا) هذا هو اسمه، ليس اسمه هو ذاته، بل هذا مكابرة، ثم لمَّا ناداه فقال: ﴿يَٰيَحْيَىٰ﴾ فالمقصود المراد بنداء الاسم هو نداء المسمى، لم يقصد نداء اللفظ، لكن المتكلم لا يمكنه نداء الشخص المنادى إلا بذكر اسمه وندائه، فيعرف حينئذ أن قصده نداء الشخص المسمى، وهذا من فائدة اللغات، وقد يُدعى بالإشارة، وليست الحركة هي ذاته، ولكن هي دليل على ذاته»[1].

فلما اختلف المقصود من الاسم (يحيى) في الموضعين دل ذلك على أن الاسم ليس هو المسمى، وهذا هو الوجه الأول من قلب هذا الدليل على هؤلاء.

٢ - ووجهٌ آخر من القلب، وهو أن هذه الآية التي استدلوا بها هي من أدلة أهل السنة على قولهم بالتفريق بين الاسم والمسمى، وذلك أن الآية

---

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ١٩٢-١٩٣).

بيَّنت أن الاسم هو اللفظ المكون من (الياء والحاء والياء والألف)، ولو كان الاسم هو المسمى لما عقل أحد معنى قوله تعالى في الآية نفسها: ﴿لَمْ نَجْعَل لَّهُۥ مِن قَبْلُ سَمِيًّا ۝٧﴾ [مَريَم: ٧]، إذ إن معناه: (أنه لم يُسَمَّ باسمه أحد قبله)[١]، مما دل على أن الاسم ليس هو الذات المسماة، وبهذا تكون هذه الحجة عليهم لا لهم[٢].

كما أن الآية قد نصت على التفريق بين الاسم والمسمى، فقد قال تعالى: ﴿نُبَشِّرُكَ بِغُلَٰمٍ ٱسْمُهُۥ يَحْيَىٰ﴾، فالمسمى هو: الغلام، والاسم هو: يحيى، ففرقت بين الأمرين، مما جعلها دالة على نقيض ما استدلوا به من التسوية بينهما.

الدليل الثاني:

استدلوا بقوله تعالى: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ۝١﴾ [الأعلى: ١].

قالوا: المراد بهذه الآية تسبيح المسمى، وهو ذات الله تعالى، لا تسبيح الحروف والألفاظ، فأطلق في الآية (الاسم)، والمراد (المسمى)، مما دلَّ على أن الاسم هو المسمى[٣].

الدليل الثالث:

وقريب من ذلك استدلالهم بقوله تعالى: ﴿وَٱذْكُرِ ٱسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ

---

(١) وهذا القول هو الذي اختاره الإمام الطبري، انظر: تفسير الطبري (٨/ ٣٠٩)، تفسير الثعالبي (٣/ ٤)، تفسير القرطبي (١١/ ٧٩) .

(٢) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (٣/ ٢٠٦).

(٣) انظر: تمهيد الأوائل للباقلاني (٢٦٠-٢٦١)، الإنصاف له (٩١)، أصول الدين لعبد القاهر البغدادي (١١٥)، الرسالة الوافية لأبي عمرو الداني (٥١)، الإرشاد للجويني (١٤٢)، شرح أسماء الله الحسنى للرازي (٢٤)، أبكار الأفكار للآمدي (٢/ ٤٩٦)، معنى لا إله إلا الله للزركشي (١٤١)، كما نقل شيخ الإسلام هذا الاستدلال عنهم كما في: مجموع الفتاوى (٦/ ١٩٠، ٢٠٠).

﴿تَبۡتِيلٗا ٨﴾ [المُزمل: ٨].

الدليل الرابع:

وكذلك قوله عز وجل: ﴿وَلَا تَأۡكُلُواْ مِمَّا لَمۡ يُذۡكَرِ ٱسۡمُ ٱللَّهِ عَلَيۡهِ﴾ [الأنعام: ١٢١].

والمراد من ذكرِ الاسم - كما يقولون - ذكرُ المسمى، وهو الله تعالى، لا نفس التسمية، إذ التسمية هي نفس الذكر، فلو أراد بالاسم نفس الذكر لكان معنى الآية الثانية: ولا تأكلوا مما لم يُذكر ذِكرُ الله عليه، وهو ممتنع، مما دلَّ على أن الاسم هو المسمى(١).

الدليل الخامس:

ويقارب ذلك أيضاً استدلالهم بقوله تعالى: ﴿تَبَٰرَكَ ٱسۡمُ رَبِّكَ ذِي ٱلۡجَلَٰلِ وَٱلۡإِكۡرَامِ ٧٨﴾ [الرَّحمٰن: ٧٨]، وغيرها من الأدلة التي فيها إضافة البركة إلى الاسم.

قالوا: فأضاف البركة إلى الاسم، والبركة إنما هي صفة للمسمى، وليست لما هو قول وكلام، مما دلَّ على أن الاسم هو المسمى(٢).

قلب الأدلة: (٢ - ٣ - ٤ - ٥):

محور الرد على هذه الأدلة - بل وعلى غالب ما يذكرونه من أدلة - هو

---

(١) انظر: تمهيد الأوائل للباقلاني (٢٦٠)، أبكار الأفكار للآمدي (٢/ ٤٩٦)، بدائع الفوائد لابن القيم (١/ ٢١).

(٢) انظر: تمهيد الأوائل للباقلاني (٢٦١)، الإنصاف له (٩١)، أصول الدين لعبد القاهر البغدادي (١١٥)، الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد للبيهقي (٦٨)، الإرشاد للجويني (١٤٢)، شرح أسماء الله الحسنى للرازي (٢٤)، أبكار الأفكار للآمدي (٢/ ٤٩٦)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ١٩٠)، معنى لا إله إلا الله للزركشي (١٤١).

ما سبق تقريره من أن المسمى لا سبيل إلى التعبير عنه أو إلى ندائه إلا بذكر اسمه، وهذه هي فائدة الأسامي واللغات، فيُذكَر الاسم - الذي هو الحروف والألفاظ - ويُراد به المسمى، وهذا لا يدل على أن الاسم - الذي هو لفظ (اسم) - هو عين المسمى وذاته، بل غاية ما يدل عليه أن الاسم إذا أطلق في سياق الكلام فإنه يراد به المسمى، وبهذا التقرير تبطل جميع استدلالاتهم السابقة(١).

وما سبق من الآيات - ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ۝١﴾ [الأعلى: ١]، ﴿وَٱذْكُرِ ٱسْمَ رَبِّكَ﴾ [المُزّمل: ٨]، ﴿تَبَٰرَكَ ٱسْمُ رَبِّكَ﴾ [الرَّحمٰن: ٧٨] - لـ (الاسم) الوارد فيها قولان لأهل التفسير واللغة، وكلا القولين لا يدل - عند التحقيق - على ما استدل به هؤلاء، إنما يدلُّ على نقيض ما استدلوا عليه، والقولان هما(٢):

القول الأول: أن (الاسم) الوارد في الآيات صلة، والمراد: سبح ربك، أي نزه ربك عما يقول فيه المشركون، واذكر ربك، وتبارك ربك.

وقد ذهب بعض المفسرين إلى أن هذا القول موافق للقول بأن الاسم هو المسمى(٣).

---

(١) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (٣/ ٢٠٠)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٢٠٠-٢٠١).

(٢) انظر القولين في المراجع التالية: بالنسبة لآية سورة الرحمن: زاد المسير لابن الجوزي (٨/ ١٢٩)، تفسير أبي السعود (٨/ ١٨٧)، التفسير الكبير للرازي (٢٩ / ١٢٠)، تفسير البيضاوي (١/ ٢٨٢)، فتح القدير (٥/ ٢٠٤)، روح المعاني للألوسي (٢٧/ ١٢٧)، وبالنسبة لآية سورة المزمل: التحرير والتنوير (٢٩/ ٢٤٧)، وبالنسبة لآية سورة الأعلى: تفسير الطبري (١٢/ ٥٤٢)، تفسير البغوي (٤/ ٥٩٧)، زاد المسير لابن الجوزي (٩/ ٨٧)، التسهيل لعلوم التنزيل للكلبي (٤/ ١٩٣)، فتح القدير (٥/ ٥٩٧).

(٣) انظر: تفسير البغوي (معالم التنزيل) (١/ ٥٩٧)، تفسير السمعاني (٦/ ٢٠٦) تفسير القرطبي (٢٠/ ١٥)، التسهيل لعلوم التنزيل للكلبي (٤ / ١٩٣).

بينما ذهب شيخ الإسلام ابن تيمية ﷺ إلى أن هذا القول - على ضعفه - مناقضٌ للقول بأن الاسم هو المسمى، ذلك أن القول بأن (الاسم) هنا صلةٌ معناه أنه زائد لا معنى له، من جنس الحروف الزائدة التي تأتي للتوكيد، كقوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ﴾ [آل عِمران: ١٥٩]، و: ﴿عَمَّا قَلِيلٍ لَّيُصْبِحُنَّ نَٰدِمِينَ ۝٤٠﴾ [المؤمنون: ٤٠]، ونحو ذلك، والقول بأن الاسم هو المسمى مؤدَّاه إلى أن الاسم له مدلول، وهو المسمى، وهذا مناقض للقول بأن الاسم صلة زائدة، فعادت هذه الآيات - على هذا التقدير - مناقضة للقول بأن الاسم هو المسمى[1].

ثم إن هذا القول ظاهر البطلان في آية: ﴿تَبَٰرَكَ ٱسْمُ رَبِّكَ﴾، فإن القول بأن (الاسم) فيها صلة، وأن المراد به: تبارك ربك، يلزم عليه أن أسماء الرب لا بركة فيها، وهذا غلط، بل إن نفس أسماء الرب تعالى مباركة، وبركتها من جهة دلالتها على المسمى، ومن أدلة بركتها: ما علَّقه الشارعُ بذكر هذه الأسماء من الأحكام، كحِلِّ الذبيحة المذكور عليها اسم الله، والتفريق بين ما ذكر اسم الله عليه وما لم يذكر اسم الله عليه منها، فآية: ﴿تَبَٰرَكَ ٱسْمُ رَبِّكَ﴾ تدلُّ على أن البركة متجهة للاسم، لا للمسمى دون الاسم، مما يبطل معه القول بأن الاسم هنا صلة، أو أن الاسم هنا هو المسمى[2].

والقول الثاني: أن الاسم هنا ليس صلة، بل هو مقصود بالذكر، فيكون المراد تسبيح الاسم نفسه، وذكر الاسم نفسه، وأن البركة متجهة للاسم نفسه، وهذا هو القول الصحيح.

وعلى ذلك فقوله تعالى: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ۝١﴾ [الأعلى: ١] يحتمل

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ١٩٩).

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ١٩٣) بتصرف، وانظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (٣/ ٢٠٠).

عدة معان، ومنها:

المعنى الأول: نزه يا محمد اسم ربك الأعلى أن تسمي به شيئاً سواه[١].

المعنى الثاني: نزه اسم ربك من أن تذكره في حال الغفلة دون الخشوع، وذلك بأن تذكره وأنت له معظم، ولذكره محترم، ولأوامره مطاوع[٢].

والمعنى الثالث: أي قل: سبحان ربي الأعلى [٣].

وكل هذه المعاني صحيحة لا تعارض بينها.

كما يكون المراد من قوله تعالى: ﴿تَبَٰرَكَ ٱسْمُ رَبِّكَ ذِى ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴿٧٨﴾﴾ [الرَّحمٰن: ٧٨] أي إن البركة تنال وتكتسب بذكر اسم الله[٤].

قال ابن القيم في الجواب عن تعلق التسبيح والذكر المأمور به بالاسم: «الجواب الصحيح أن الذكر الحقيقي محله القلب، لأنه ضدُّ النسيان، والتسبيح نوع من الذكر، فلو أطلق الذكر والتسبيح لما فهم منه إلا ذلك دون اللفظ باللسان، والله تعالى أراد من عباده الأمرين جميعاً، ولم يقبل الإيمان وعقد الإسلام إلا باقترانهما واجتماعهما، فصار معنى الآيتين: سبح ربك بقلبك ولسانك، واذكر ربك بقلبك ولسانك، فأقحم الاسم تنبيهاً على هذا المعنى؛ حتى لا يخلو الذكر والتسبيح من اللفظ باللسان، لأن ذكر القلب مُتَعلَّقُه المسمى المدلول عليه بالاسم دون ما سواه، والذكر باللسان مُتَعلَّقُه

---

(١) وهذا المعنى رجحه الإمام الطبري، انظر: تفسير الطبري (١٢/ ٥٤٢).

(٢) انظر: تفسير الطبري (١٢/ ٥٤٢)، تفسير البغوي (معالم التنزيل) (١/ ٥٩٧)، التسهيل لعلوم التنزيل للكلبي (٤/ ١٩٣)، زاد المسير لابن الجوزي (٩/ ٨٧).

(٣) تفسير البغوي (معالم التنزيل) (١/ ٥٩٧)، التسهيل لعلوم التنزيل للكلبي (٤/ ١٩٣).

(٤) زاد المسير (٨/ ١٢٩)، وانظر: التفسير الكبير للرازي (٢٩ / ١٢١).

اللفظ مع مدلوله؛ لأن اللفظ لا يراد لنفسه، فلا يتوهم أحد أن اللفظ هو، وعبَّر لي شيخنا أبو العباس ابن تيمية قدس الله روحه عن هذا المعنى بعبارة لطيفة وجيزة فقال: المعنى: سبح ناطقاً باسم ربك متكلماً به، وكذا ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ﴾ [الأعلى: ١] المعنى: سبح ربك ذاكراً اسمه. وهذه الفائدة تساوي رحلة، لكن لمن يعرف قدرها، فالحمد لله المنان بفضله، ونسأله تمام نعمته»[١].

والقول الثاني في هذه الآيات - وهو أن لفظة (اسم) فيها مقصودة بالذكر وليست صلة - هو القول الصحيح، وهو الذي اختاره جمع من المحققين، كالإمام الطبري وشيخ الإسلام ابن تيمية وغيرهما[٢].

وعلى هذا القول يبطل مذهب من قال: إن الاسم هو المسمى، بل تكون هذه الآيات دالة على نقيض قولهم، ذلك أن كون الاسم مقصوداً بالذكر يُبطِل كون المراد به المسمى.

كما أن هذه الآيات حجة عليهم من وجهٍ آخر، وهو أن النبي ﷺ امتثل هذا الأمر، وقال: «سبحان ربي العظيم» في الركوع، و: «سبحان ربي الأعلى» في السجود[٣]، ولو كان الأمر كما زعموا لقال: سبحان اسم ربي العظيم[٤].

ووجه ثالث من قلب هذه الأدلة عليهم، وهو أن هذه الآيات قد ورد فيها إضافة الاسم إلى المسمى، وهذا يدل على التفريق بين الاسم والمسمى، إذ لو لم يكن فرق بين الاسم والمسمى لما أضيف إليه، إذ إنه لا

---

(١) بدائع الفوائد (١/ ٢١-٢٢)، وانظر: التسهيل لعلوم التنزيل للكلبي (٤/ ١٩٣).
(٢) تفسير الطبري (١٢/ ٥٤٢)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ١٩٩).
(٣) أخرجه مسلم (١/ ٥٣٦) ح (٧٧٢).
(٤) بدائع الفوائد (١/ ٢١).

يضاف الشيء إلى نفسه[١].

وبما سبق يتبين أنه لم يعد للأشاعرة متمسك بهذه الآيات على كلا التقديرين، بل عادت هذه الآيات حجة عليهم.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «والذي يقول: سبحان الله، وسبحان ربنا، إنما نطق بالاسم الذي هو الله، والذي هو ربنا، فتسبيحه إنما وقع على الاسم، لكن مراده هو المسمى، فهذا يبين أنه ينطق باسم المسمى والمراد المسمى، وهذا لا ريب فيه، لكنَّ هذا لا يدل على أن لفظ اسم - الذي هو: ألف سين ميم - المراد به المسمى، لكن يدل على أن أسماء الله - مثل الله، وربنا، وربي الأعلى ونحو ذلك - يراد بها المسمى مع أنها هي في نفسها ليست هي المسمى، لكن يراد بها المسمى»[٢].

الدليل السادس:

ومما استدلوا به قوله تعالى: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ﴾ [يوسف: ٤٠].

ووجه الدلالة عندهم: أن الله تعالى ذكر أن هؤلاء يعبدون الأسماء، والمراد هو عبادة المسميات، وهي الأشخاص المعبودة، لأن الأقوال والحروف أعراض لا تعبد، فأطلق الاسم والمراد المسمى، مما دل على أن الاسم هو المسمى[٣].

---

(١) ذكر هذا الوجه: ابن جني في الخصائص (٣/ ٢٤)، والرازي في شرح أسماء الله الحسنى (٢٢، ٢٦).

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٢٠٠-٢٠١).

(٣) انظر: الإنصاف للباقلاني (٩١)، وتمهيد الأوائل له (٢٦٠)، أصول الدين لعبد القاهر البغدادي (١١٥)، الرسالة الوافية لأبي عمرو الداني (٥١)، الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد للبيهقي (٦٨)، شعب الإيمان له (١/ ١٢٦)، الإرشاد للجويني (١٤٢)، =

قلب الدليل السادس:

١- أنه على ما ذكره هؤلاء يكون المراد بهذه الآية تقرير عبادة المشركين للآلهة، والتحقيق أن هذا ليس هو المراد بالآية، لأن عبادتهم للآلهة أمر لا ينكرونه، بل يعترفون به ويجاهرون، كما قال الله عنهم: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ﴾ [الزُّمَر: ٣]، وإذا كان هذا أمراً يقرون به فلا داعي لتقريره، فالرب تعالى نفى ما كانوا يعتقدون، وأثبت ضده، وبهذا بطل استدلال الأشاعرة بها.

٢- ويجاب أيضاً بأن يقال: إن ذكر (الاسم) في هذه الآية أمر مقصود، والمراد منه «أنهم سموها آلهة، واعتقدوا ثبوت الإلهية فيها، وليس فيها شيء من الإلهية، فإذا عبدوها معتقدين إلهيتها، مسمين لها آلهة، لم يكونوا قد عبدوا إلا أسماءً ابتدعوها هم، ما أنزل الله بها من سلطان؛ لأن الله لم يأمر بعبادة هذه، ولا جعلها آلهة، كما قال: ﴿وَسْـَٔلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِن دُونِ الرَّحْمَٰنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ ﴿٤٥﴾﴾ [الزخرف: ٤٥]، فتكون عبادتهم لما تصوروه في أنفسهم من معنى الإلهية، وعبَّروا عنه بألسنتهم، وذلك أمرٌ موجود في أذهانهم وألسنتهم، لا حقيقة له في الخارج، فما عبدوا إلا هذه الأسماء التي تصوروها في أذهانهم، وعبَّروا عن معانيها بألسنتهم، وهم لم يقصدوا عبادة الصنم إلا لكونه إلها عندهم، وإلهيته هي في أنفسهم لا في الخارج، فما عبدوا في الحقيقة إلا ذلك الخيال الفاسد الذي عبر عنه»[1].

= شرح أسماء الله الحسنى للرازي (٢٤)، أبكار الأفكار للآمدي (٢/ ٤٩٦)، معنى لا إله إلا الله للزركشي (١٤١)، كما نقل هذا الاستدلال عنهم شيخ الإسلام ابن تيمية، كما في مجموع الفتاوى (٦/ ١٨٩، ١٩١)، وابن القيم، كما في: بدائع الفوائد (١/ ٢٢).

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ١٩٤).

فهؤلاء المشركون «ما عبدوا إلا أسماء لا حقائق لمسمَّياتها، وهذا كمن سمى قشور البصل لحماً وأكلها، فيقال: ما أكلت من اللحم إلا اسمه لا مسماه، وكمن سمى التراب خبزاً وأكله، يقال: ما أكلت إلا اسم الخبز، بل هذا النفي أبلغ في آلهتهم، فإنه لا حقيقة لإلهيتها بوجه، وما الحكمة ثَمَّ إلا مجرد الاسم»(١).

وإذا كان ذكر الاسم في الآية مقصوداً بطل كون الاسم هو المسمى، وعادت الآية حجة عليهم.

قال الرازي قالباً هذه الآية على من استدل بها من الأشاعرة: «إن هذه الآية تدل على أن اسم الإله كان حاصلاً في حقِّ الأصنام، ومسمَّى الإله ما كان حاصلاً في حقهم، وهذا يوجب المغايرة بين الاسم والمسمى ويدل على أن الاسم غير المسمى»(٢).

٣- ومما يدل على أن ذكر (الاسم) في هذه الآية مقصود، وأنه ليس هو المسمى قولُ الله تعالى في نفس الآية: ﴿سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم﴾ [النجم: ٢٣] مما دلَّ على أنه تعالى لم يعنِ بالأسماء هنا ذوات المعبودين، فقوله تعالى: ﴿سَمَّيْتُمُوهَآ﴾ يدل على أن تلك الأسماء حصلت بجعل المشركين ووضعهم، ولا شك أن تلك الذوات لم تحصل بجعل المشركين ولا بوضعهم، فالعابدون لم يُحدِثوا قطُّ ذوات المعبودين، بل الله تعالى أحدثها، مما دلَّ على أن الاسم ليس هو المسمى(٣).

الحجة السابعة:

ومما احتجوا به قولهم: إن القائل إذا قال: ما اسم معبودكم؟ قلنا:

---

(١) بدائع الفوائد (١/ ٢٢).

(٢) شرح أسماء الله الحسنى للرازي (٢٨-٢٩).

(٣) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (٣/ ٢٠١)، شرح أسماء الله الحسنى للرازي (٢٨).

الله، فإذا قال: وما معبودكم؟ قلنا: الله. فنجيب في الاسم بما نجيب به في المعبود، فدل على أن اسم المعبود هو المعبود لا غير(١).

قلب الحجة السابعة:

إن الحجة التي ذكروها هنا منقلبة عليهم، فهي عليهم لا لهم، كما ذكر ذلك شيخ الإسلام ﷺ.

وبيان ذلك: أن المقصود بالجوابين اختلف، وإن اتفق في اللفظ.

فالسؤال الأول (ما اسم معبودكم؟) كان المقصود بقولنا في جوابه: (الله) أي: هو هذا اللفظ والقول، وليس المراد أن اسمه هو ذاته وعينه، الذي خلق السماوات والأرض، فإن السائل إنما سأل عن اسمه، فكان جوابه بذكر اسمه.

وأما السؤال الثاني (ما معبودكم؟) فإن المقصود بجوابه هو المسمى، أي ذات الله تعالى، وليس المراد أن اللفظ والقول هو المعبود.

فلما كان السؤال الأول عن الاسم، والسؤال الثاني عن المسمى، وكان المقصود بالجوابين مختلفاً كما سبق بيانه، كان ذلك دليلاً على أن الاسم ليس هو المسمى، فعادت هذه الحجة وانقلبت عليهم، وهذا التفصيل السابق من أن الاسم أريد به في موضعِ اللفظ، وأريد به في موضع آخر ذات المسمى هو ما سبق بيانه في مذهب أهل السنة من أن الاسم قد يطلق ويراد به المسمى، وقد يطلق ويراد به اللفظ(٢).

ولهذا لو أن سائلاً سأل: ما اسم معبودكم؟ فقلنا: هو الذي خلقنا ورزقنا.. لكان هذا الجواب بعيداً، بخلاف ما لو سأل: من معبودكم؟

---

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ١٩٠)، وانظر: الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد للبيهقي (٧٤)، شعب الإيمان له (١/ ١٢٦).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ١٩٧).

فقلنا: هو الذي خلقنا ورزقنا.. فإن هذا الجواب صحيح ولا شك، وكما إذا قيل: ما اسم أميركم، فقال: زيد أو عمرو، وإذا قال: من أميركم، فقال: زيد أو عمرو، فالأول المراد به اللفظ، والآخر المراد به الشخص، مما دل على التفريق بين الاسم والمسمى، والله أعلم.

الحجة الثامنة:

احتجوا بقول لبيد بن ربيعة ـ:

إلى الحول ثم اسم السلام عليكما ومن يبك حولاً كاملاً فقد اعتذر[1]

قالوا: المعنى: ثم السلام عليكما، فأراد باسم السلام نفس السلام، ويلزم من هذا أن يكون الاسم نفس المسمى[2].

قلب الحجة الثامنة

وذلك من وجوه:

١ - أن (السلام) في بيت لبيد له احتمالان:

الأول: أن يكون مراده بالسلام: الله تعالى، فالسلامُ اسمٌ من أسماء الله، كما قال تعالى: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ﴾ [الحشر: ٢٣]، فيكون لبيد قد عنى بقوله: (ثم اسم السلام عليكما): ثم الْزَمَا اسمَ الله وذكرَه بعد ذلك، ودعا ذكري والبكاء علي.

---

(١) ديوان لبيد بن ربيعة - (٤٢).

(٢) انظر: تمهيد الأوائل للباقلاني (٢٥٨)، الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (٣/ ٢٠٣)، الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد للبيهقي (٧٥)، شعب الإيمان له (١٢٦)، شرح أسماء الله الحسنى للرازي (٢٥)، أبكار الأفكار للآمدي (٢/ ٤٩٧)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ١٩٠، ٢٠٢)، بدائع الفوائد (١/ ٢٣)، معنى لا إله إلا الله للزركشي (١٤٢).

والثاني: أن يكون مراده بالسلام: التحية المعروفة، وهي قول: (السلام عليكم).

فإن أراد الأول: فلا دليل لهم بذلك، فإن مراده بـ (اسم السلام) أي (اسم الله) أي بركة اسم الله عليهما، فيكون ذِكرُ الاسم في البيت مقصوداً، ليس صلةً زائدة، كما أنه ليس المسمى كما هو بيِّن، وهذا يدل على أن الاسم ليس هو المسمى.

وإن أراد الثاني، وهو التحية، فيكون مراده بـ (اسم السلام) أي النطق بهذه التحية.

فيكون المراد بـ (السلام) المعنى المدلول، وهو التحية المعروفة، والمراد بـ (اسم) اللفظ الدال على هذه التحية، والنطق بهذا اللفظ وهذه التحية، كأنه قال: ثم سلامٌ عليكما. وليس المراد أن السلام يحصل عليهما بدون أن ينطق به، ويذكر اسمه، فإن نفس السلام قول، فإن لم ينطق به ناطق ويذكره لم يحصل، ولبيد ﷺ لا يقدر هو ولا غيره على إيقاع معنى التحية عليهما، وإنما يقدر على ذلك الله تعالى بلا خلاف من أحد، وإنما يقدر لبيد وغيره على إيقاع اسم التحية والدعاء بها فقط، كما أن فيه نكتةً حسنة، كأنه أراد: ثم هذا اللفظ باقٍ عليكما، جارٍ لا ينقطع مني، بل أنا مراعيه دائماً.

٢ - وقد أجاب السهيلي عن البيت بجواب آخر فقال: «إن لبيداً لم يرد إيقاع التسليم عليهم لحينه، وإنما أراده بعد الحول، ولو قال: (السلام عليكما) لكان مُسَلِّماً في وقته الذي نطق فيه بالبيت، فلذلك ذكر الاسم الذي هو عبارة عن اللفظ، أي إنما اللفظ بالتسليم بعد الحول، وذلك أن السلام دعاء فلا يتقيد بالزمان المستقبل، وإنما هو لحينه.

ألا ترى أنه لا يقال: (بعد الجمعة اللهم ارحم زيداً)، ولا: (بعد

الموت اللهم اغفر لي)، إنما تقول: (اللهم اغفر لي بعد الموت)؛ فيكون (بعد) ظرفاً للمغفرة، والدعاءُ واقعٌ لحينه، فإن أردت أن تجعل الوقت ظرفاً للدعاء صرَّحْتَ بلفظ الفعل، فقلت: (بعد الجمعة أدعو بكذا)، أو (أسلم)، أو (ألفظ بكذا)، لأن الظروف إنما تُقَيَّد بها الأحداث الواقعة فيها، خبراً، أو أمراً، أو نهياً، وأما غيرها من المعاني كالعقود - أعني: عقد الطلاق، وعقد اليمين - وكالدعاء والتمني والاستفهام وغيرها من المعاني فإنما هي واقعة لحين النطق بها، ولذلك يقع الطلاق ممن قال: (بعد يوم الجمعة أنت طالق يا فلانة) فهو مطلق لحينه، ولا ينفعه ذكر الوقت، وكذلك القسم إذا قال: (بعد الحول والله لأخرجن) فقد انعقد عليه حين نطق به، ولا ينفعه أن يقول: أردت أن لا أوقع اليمين إلا بعد الحول، فإنه لو أراد ذلك لقال: (بعد الحول أحلف) أو (ألفظُ باليمين) فأما الأمر والنهي والخبر فإنما تقيدت بالظروف؛ لأن الظروفَ في الحقيقة إنما يقع فيها الفعل المأمور به أو المخبر به دون الأمر والخبر، فإنهما واقعان لحين النطق بهما.

فإذا قلت: (اضرب زيداً يومَ الجمعة) فالضرب واقع في اليوم، وأنت من الآن آمر، وكذلك في الخبر إذا قلت: (سأقوم يوم الجمعة) فالقيام في اليوم، وأنت من الآن مُخبِر، فلا تَعَلُّق للظروف إلا بالأحداث، فقد رجع الباب كله باباً واحداً.

فلو أن لبيداً قال: (إلى الحول ثم السلام عليكما) لكان مسلماً لحينه، ولكنه أراد أن لا يوقع اللفظ بالتسليم والوداع إلا بعد الحول، ولذلك ذكر الاسم الذي هو بمعنى اللفظ بالتسليم ليكون ما بعد الحول ظرفاً له»[1] ا.هـ.

٣ - كما أنه لو جاز تأويلهم من أن اسم السلام هو السلام لجاز أن

---

(١) نتائج الفكر للسهيلي (٤٩-٥٠).

يقال: رأيت اسم زيد وأكلت اسم الطعام وشربت اسم الشراب، وهذا باطل بإجماع جميع العرب، مما يدل على فساد تأويل القوم [١].

وعلى أيٍ من الأجوبة السابقة، فإن (اسم السلام) في بيت لبيد غير (السلام)، فيكون الاسم في بيت لبيد ليس هو المسمى، وبهذا يكون بيت لبيد حجة عليهم لا لهم، فيبطل، بل ينقلب استدلالهم بهذا البيت، وهذا هو المطلوب[٢].

الحجة التاسعة:

احتج بعضهم بقول سيبويه: «الأفعال أمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء، وبُني لما مضى ولما لم يكن بعد»[٣].

وسيبويه أراد بكلامه هذا تقرير مذهبه من أن الفعل مأخوذ من المصدر، قال السيرافي مبيناً معنى كلام سيبويه: «يعنى أن هذه الأبنية المختلفة أخذت من المصادر التي تحدثها الأسماء، وإنما أراد بالأسماء أصحاب الأسماء، وهم الفاعلون»[٤].

قال هؤلاء: قول سيبويه: (من لفظ أحداث الأسماء)، أحداث الأسماء بمعنى ما تحدثه الأسماء، والحَدَثُ إنما يكون من المسمَّى، لا من نفس اللفظ، فقد أطلق سيبويه الأسماء وأراد المسمَّين، مما دل على أنه يرى أن

---

(١) انظر: تفسير الطبري (١/ ٥٢).

(٢) انظر في الجواب عن بيت لبيد: تفسير الطبري (١/ ٥٣)، الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (٣/ ٢٠٣)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٢٠٢)، بدائع الفوائد (١/ ٢٣)، معنى لا إله إلا الله للزركشي (١٤٣).

(٣) هكذا نقل العبارة عدد من المصنفين، والذي وجدته في كتاب سيبويه (١/ ١٢): «وأما الفعل فأمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء، وبنيت لما مضى ولما يكون ولم يقع ولما هو كائن لم ينقطع».

(٤) شرح كتاب سيبويه للسيرافي (١/ ٥٤).

الاسم هو المسمى [1].

قلب الحجة التاسعة

الرد على هذا الاحتجاج على مقامين، إبطال الدليل، وقلب الدليل.

أما إبطال الدليل، فبأن يقال: إن كلام سيبويه ها هنا مبني على اصطلاح تعارف عليه النحاة من تقسيم الألفاظ إلى اسم وفعل وحرف، ثم سَمَّوا الألفاظ بأسماء معانيها، فسموا: (قام) و (يقوم) و (قم) فعلاً، والفعل هو نفس الحركة، فسموا اللفظ الدال عليها باسمها، وكذلك إذا قالوا: اسم معرب ومبنيٌّ، فمقصودهم اللفظ، ليس مقصودهم المسمَّى، وإذا قالوا: هذا الاسم فاعل، فمرادهم أنه فاعل في اللفظ، أي أُسند إليه الفعل، ولم يرد سيبويه بلفظ الأسماء المسميات كما زعموا، ولو أراد ذلك فسدت صناعته [2].

فالحاصل أن صناعة النحو صناعة لفظية، فقول سيبويه: (أحداث الأسماء) أطلق الاسم ليُخرِج الفعل والحرف، فهو يريد أن يقرر أن (قام) مثلاً مأخوذ من المصدر وهو (القيام)، وهذا المصدر (قيام) هو حدث الاسم، أي حدثُ (القائم)، و (القائمُ) اسمٌ، فقال في كلامه: (أحداث الأسماء) ليصل إلى ذلك، للدلالة على أن (قام) مأخوذ من حَدَثِ (القائم)، لا للدلالة على أن هذا الاسم هو نفس المسمى.

وأما قلب الدليل، فبأن يقال:

إن احتجاجكم بمذهب سيبويه ينقلب عليكم، وذلك من عدة وجوه:

١- أنه قد ثبت أن مذهب سيبويه هو القول بأن الاسم غير المسمى.

---

(١) انظر: تمهيد الأوائل للباقلاني (٢٥٩)، الفصل لابن حزم (٥/ ١٩).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٢٠٢).

فقد نقل الإمام الأزهري اللغوي عن سيبويه أنه قال: الاسم غير المُسمَّى[١].

وهذا نص في محل النزاع، غير قابل للاختلاف في معنى الكلام والمراد منه، نقله إمام لغوي متقدم، في كتاب من عُمَد كتب اللغة.

٢- أن سيبويه قد نص في نفس كتابه - وفي مواضع كثيرة - على ما يبطل دعوى أن مذهبه أن الاسم هو المسمى، حتى قال الإمام ابن القيم: «وفي كتابه قريب من ألف موضع أن الاسم هو اللفظ الدال على المسمى»[٢]، لا أنه هو المسمى.

وقال ابن حزم: «ولو تتبعنا قطعه [يعني سيبويه] على أن الأسماء هي الأبنية المسموعة الموضوعة ليعرف بها المسميات لبلغ أزيد من ثلاث مائة موضع»[٣].

وأوَّل سطر في كتاب سيبويه - بعدَ ذكر البسملة، وقبل ذكر العبارة التي احتجوا بها مباشرة - يدل على ذلك، حيث قال: «هذا باب علم ما الكلم من العربية، فالكلم: اسم، وفعل، وحرف جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل، فالاسم: رجل، وفرس، وحائط»[٤].

وهذا بيان جليٌّ من سيبويه - ومن كل من تكلم في النحو قبله وبعده - على أن الأسماء هي بعض الكلام، وأن الاسم هو كلمةٌ من الكلم، ولا خلاف بين أحد له حس سليم في أن المسمَّى ليس كلمة، فهذا شاهد على تفريق سيبويه بين الاسم والمسمى[٥].

---

(١) تهذيب اللغة (١٣/ ٧٩)، وانظر: لسان العرب (١٤/ ٣٩٧).
(٢) بدائع الفوائد (١/ ٢١).
(٣) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (٥/ ٢١).
(٤) الكتاب لسيبويه (١/ ١٢).
(٥) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل والأهواء لابن حزم (٥/ ٢١)، بدائع الفوائد (١/ ٢١).

ثم قال بعد أسطر يسيرة: «فالرفع والجر والنصب والجزم لحروف الإعراب. وحروف الإعراب للأسماء المتمكّنة، وللأفعال المضارعة لأسماء الفاعلين»(١).

وهذا بيان منه أن الأسماء غير الفاعلين، مما دل على تفريقه بين الاسم والمسمى(٢).

وقال أيضاً: «والنصب في الأسماء: رأيت زيداً، والجرّ: مررت بزيد، والرفع: هذا زيد. وليس في الأسماء جزم، لتمكنها وللحاق التنوين»(٣).

وهذا كله بيان أن الأسماء هي الكلمات المؤلفة من الحروف المقطعة، لا المسمون بها(٤).

وتعداد ذلك في كلامه يطول، فمتى ذكر الخفض، أو النصب، أو التنوين، أو اللام، أو جميع ما يلحق الاسم من زيادة ونقصان، وتصغير، وتكسير، وإعراب، وبناء، فذلك كله من عوارض الاسم، لا تعلُّق لشيء من ذلك بالمسمَّى أصلاً.

وبهذا انقلب استدلالهم بمذهب سيبويه مرة - بل مرَّاتٍ - أخرى.

هذه أبرز أدلة الأشاعرة والماتريدية على قولهم، وببطلانها وانقلابها يتبين بطلان قولهم بأن الاسم هو عين المسمى وذاته، وهو المطلوب.

---

(١) الكتاب لسيبويه (١/ ١٣).
(٢) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (٥/ ٢١)، بدائع الفوائد (١/ ٢١).
(٣) الكتاب لسيبويه (١/ ١٤).
(٤) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (٥/ ٢١).

المبحث الثاني

قلب الأدلة التي استدل بها نفاة الأسماء الحسنى

وفيه أربعة مطالب:

❖ المطلب الأول: بيان قول الجهمية في أسماء الله الحسنى.

❖ المطلب الثاني: بيان رد السلف عليهم، وتكفيرهم لمقالتهم.

❖ المطلب الثالث: بيان أبرز شبهاتهم، والجواب عليها.

❖ المطلب الرابع: (الشيء) معناه، وحكم إطلاقه على الله، وقلب أدلة من أنكر إطلاقه على الله.

❁ ❁ ❁

❑ المطلب الأول ❑

بيان قول الجهمية في أسماء الله الحسنى.

● **المسألة الأولى: نفي الجهمية للأسماء الحسنى.**

ذهبت الجهمية الغلاة، ومن وافقهم من الصابئة والمتفلسفة، والقرامطة الباطنية، إلى إنكار جميع الأسماء والصفات.

فهؤلاء يصفون الله تعالى بالصفات السلبية على التفصيل، ولا يثبتون إلا وجوداً مطلقاً لا حقيقة له عند التحصيل، وإنما يرجع إلى وجود في الأذهان، يمتنع تحققه في الأعيان، فهم يعطلون الأسماء والصفات تعطيلاً يستلزم نفي الذات.

ونقل عن جهم - أو بعض أتباعه - أنه قال: «لو قلت إن للرب تسعة

وتسعين اسماً لعبدت تسعة وتسعين إلهاً!!»، حتى إنه قال: «إني لا أعبد الله الواحد والصمد إنما أعبد المراد به»[(١)].

• المسألة الثانية: مسالك الجهمية في نفي الأسماء الحسنى.

للجهمية في نفيهم أسماءَ الله الحسنى عدة مسالك:

١- فمنهم من يصف الله بالنفي فقط.

٢- ومنهم من ينفي النقيضين، فلا يصف الله بالنفي ولا الإثبات.

وهؤلاء أشد غلوّاً من سابقيهم، فهم ينفون النقيضين، ويسلبون عن الباري كل أمر ثبوتي وعدمي، فلا يقولون: هو موجود ولا معدوم، ولا عالم ولا ليس بعالم، ولا قادر ولا ليس بقادر، ولا نحو ذلك.

٣- ومنهم من يسكت عن النقيضين، فيقول: نحن لا نقول إنه موجود، ولا معدوم، كما لا نقول: إنه ليس بموجود ولا معدوم! فلا ننفي النقيضين، بل نسكت عن هذا وهذا.

---

(١) حكاه عنه اللالكائي كما في: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٢/ ٢١٤-٢١٥). وحول قول الجهمية في الأسماء انظر: نقض الدارمي على المريسي (٢/ ٨٤٣-٨٤٤)، الإبانة عن أصول الديانة للأشعري (١٢٣)، التوحيد لأبي منصور الماتريدي (٦٦)، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي (٢/ ٢١٤-٢١٥)، التمهيد لقواعد التوحيد للامشي الماتريدي (٦٧) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/ ٧، ٧٥، ١٠٠) (٦/ ٣٥) (٨/ ٤٦٠) (١٢/ ١١٩، ٢٠٢، ٢٠٥، ٣١١)، (١٣/ ٣٧)، (١٤/ ٣٤٨)، (١٧/ ١٠٥، ٤٤٧) التدمرية (١٦)، شرح حديث النزول (١٢٠)، درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٣٦٧) (٥/ ١٧٨، ١٨٧)، النبوات (٤٥، ١٤٢، ١٤٣)، التسعينية (١/ ٢٦٥-٢٧٠)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٥٢٦-٥٢٧، ٦٠٤) (٥/ ٣٩٢)، الجواب الصحيح (٤/ ٣٣٤)، الرد على البكري (٢/ ٤٨٨)، شرح العقيدة الطحاوية- ت: د التركي، والأرناؤوط (١/ ٥٢٠)، فتح الباري لابن حجر (١٣/ ٣٧٨)، معارج القبول (١/ ١٢٩، ٢٣٦)، شرح قصيدة ابن القيم (١/ ١١٩، ٢٥١-٢٥٢).

قال شيخ الإسلام: «ومن الناس من يحكي نحو هذا عن الحلاج، وحقيقة هذا القول هو الجهل البسيط، والكفر البسيط، الذي مضمونه الإعراض عن الإقرار بالله ومعرفته وحبه وذكره وعبادته ودعائه، وهؤلاء من جنس السوفسطائية(١) المتجاهلة اللاأدرية(٢)، الذين يقولون: لا نعلم هل الحقائق ثابتة أو منتفية، وهل يمكن العلم أو لا يمكن»(٣).

---

(١) السوفسطائية :هم جماعة من القدماء عرف عنهم نفي العلم ونفي حقائق الأشياء، فنفوا المحسوسات والمعقولات، وهم أصناف ثلاثة: فصنف منهم نفى الحقائق جملة، وصنف منهم شكوا فيها، وصنف منهم قالوا هي حق عند من هي عنده حق وهي باطل عند من هي عنده باطل.
انظر: التوحيد للماتريدي (١٥٣)، الفرق بين الفرق (٣١١)، الفصل في الملل والأهواء والنحل (١/ ٩)، الملل والنحل (٢/ ٤).
هذا هو المشهور عن السفسطائية، ومع ذلك فقد قرر شيخ الإسلام أن «أقوال السوفسطائية.. لا تعرف عن قوم معينين وإنما هي شيء يخطر لبعض الناس في بعض الأحوال» (منهاج السنة٢/ ٢٧٨) كما قال عن المتكلمين: «غلط هؤلاء في نقل مذهب السوفسطائية فزعموا، أن فرقة من الناس تنكر وجود شيء من الحقائق، ومن المعلوم أن أمة يكون لهم عقل يفارقون به المجانين لا يقولون هذا، ولكن قد تقع السفسطة في بعض الأمور وفي بعض الأحوال، وتكون -كما فسرها بعض الناس- أن السفسطة هي كلمة مُعَرَّبة واصلها يونانية: (سوفسقيا) ومعناها: (الحكمة المموهة)..فَلَمَّا كان من القضايا ما يعلم بالبرهان، ومنه ما يثبت بالقضايا المشهورة، وبعضها يناظر فيه بالحجج المسلمة، وبعضها تتخيله النفس وتشعر به فيحركها وإن لم تكن صادقة، وهي القضايا الشعرية، ومنها ما يكون باطلاً لكن يشبه الحق، فهذه الحكمة المموهة هي المسماة بالسفسطة عند هؤلاء»بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٥٤)، وانظر: الفتاوى الكبرى (٥/ ٤٤).

(٢) المتجاهلة اللاأدرية: هم بعض أهل السفسطة ممن يقول: لا نعلم هل الحقائق ثابتة أو منتفية وهل يمكن العلم أو لا يمكن، ويقولون: نحن شاكون وشاكون في أنا شاكون، وهلم جرا، فهم قائلون بالتوقف في كل شيء، ولذا قد يسمون (الواقفة).
انظر: الصفدية (١/ ٩٧-٩٨)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٥٢٥)، الصواعق المرسلة (٢/ ٦٤٩)، شرح المقاصد (١/ ٣٠)، شرح المواقف (١/ ١١٣).

(٣) الصفدية (١/ ٩٧-٩٨)، وانظر: المرجع السابق (١/ ٩٦-٩٨، ١١٦-١١٧)، =

وهذا القول هو منتهى قول أئمة الجهمية، وهو الحيرة والشك؛ لتكافؤ الأدلة عند بعضهم، أو لعدم الدليل المرشد عند بعضهم، وهذا عند أصحاب الوحدة هو أعلى العلم بالله تعالى.

فالطائفة الأولى هم المكذبون النفاة.

والطائفة الثانية هم الواقفة المتجاهلة، الذين يقولون: لا نثبت ولا ننفي.

والطائفة الثالثة هم المتجاهلة اللاأدرية[(١)].

٤- وثمة طائفة رابعة، وهم من يجعل الحقائق تتبع العقائد، كما يُحكى عن طائفة تصوِّب كل واحد من القائلين للأقوال المتناقضة، وكما يقوله

= مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/ ٣٩-٤٠، ١٠٠)، (٥/ ٣٠٣)، (٦/ ٣٥)، (٨/ ٤٦٠)، (١٧/ ١٠٥)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٥٢٣-٥٢٤)، الجواب الصحيح (٤/ ٤٦٥).

(١) الصفدية (٩٨-٩٩).

وقد قسمهم شيخ الإسلام في منهاج السنة النبوية (٢/ ٥٢٥) تقسيماً مقارباً لهذا التقسيم، فعدَّهم أربعة أقسام حاصلها ما يلي:

١- النفاة، وهم على قسمين:

أ- من يجحد الحقائق والعلم بها.

ب- من يقول عن الموجود الواجب القديم الخالق: إنه لا موجود ولا معدوم.

٢- الواقفة، وهم (المتجاهلة اللاأدرية الواقفة)، وهم على قسمين:

أ- من يقول: لا ندري هل ثم حقيقة وعلم أم لا.

ب- وأعظم منهم من يقول: لا أعلم ولا أقول هو موجود أو معدوم أو حي أو ميت.

٣- من جعل الحقائق تابعة لظنون الناس وعقائدهم.

٤- الذين يقولون: إن العالم في سيلان، فلا يثبت له حقيقة، قال الشيخ: هؤلاء من الأول لكن هذا يوجبه قولهم.ا.هـ

وذكر الجرجاني في شرح المواقف للإيجي (١/ ١١٧-١١٨) هذا التقسيم، وسمى الطائفة الأولى: العنادية، والثانية: اللاأدرية، والثالثة: العندية.وانظر: الفصل لابن حزم (١/ ١٤).

من يقوله من أصحاب الوحدة - ابن عربي ونحوه - بأن كل من اعتقد في الله عقيدة فهو مصيب فيها، حتى قال:

عقد الخلائق في الإله عقائداً　　　وأنا اعتقدت جميع ما عقدوه

● **المسألة الثالثة: بيان ما روي عن جهم نفسه في ذلك.**

المشهور عن جهم بن صفوان هو القول بنفي جميع الأسماء الحسنى وما تضمنته من صفات، وجل المصادر تنقل عنه ذلك[(١)].

وقد نُقِلت رواية أخرى عن جهم، وهي أنه لا يسمي الله باسم من الأسماء التي يُسمى بها الخلق، كالشيء، والموجود، والحي، والعالم، والمريد، والسميع، والبصير، وأنه يسميه بما لا يتسمى به الخلق، كالقادر، ذلك أن العبد عنده ليس بقادر؛ إذ كان هو رأس الجهمية الجبرية الذين يرون أن العباد لا قدرة لهم[(٢)].

وهذا قد يحمل على أنه رواية أخرى عن جهم، وقد يحمل على أن ما أطلقه على الله ليس من باب الأسماء، بل من باب الخبر العام، ولعل الثاني أقرب.

❊ ❊ ❊

---

(١) وممن صرَّح بأن جهماً (نفسه) يقول بنفي الأسماء والصفات: أبو منصور الماتريدي، كما في كتابه التوحيد (٦٦)، وشيخ الإسلام ابن تيمية، في مواطن عديدة، منها: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/ ١١٩، ٢٠٢، ٢٠٥، ٣١١)، (١٣/ ٣٧)، (١٤/ ٣٤٨)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٥٢٦-٥٢٧، ٦٠٤) (٥/ ٣٩٢).

(٢) التبصير في الدين للإسفراييني (١٠٨)، الأنساب للسمعاني (٢/ ١٣٣)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/ ٢٠٢، ٣١١)، درء تعارض العقل والنقل (٥/ ١٨٧)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٥٢٥-٥٢٧).

❑ المطلب الثاني ❑

بيان رد السلف عليهم، وتكفيرهم لمقالتهم.

لما كانت مقالة الجهمية هذه أشد مقالات التعطيل غلوّاً، كان السلف رحمهم الله مطبقين على تكفير القائل بها، وقد تواترت أقوالهم في تكفير الجهمية الغلاة، وفي هجرهم، وعدم الصلاة خلفهم أو عليهم، وعدم مناحكتهم، وفي استتابتهم، بل وفي قتلهم لردتهم، فتكفيرهم هو القول المشهور عن الإمام أحمد وغيره، ذلك أن مناقضة أقوالهم لما جاء به الرسول ظاهرةٌ بينة، ولأن حقيقة قولهم تعطيل الخالق [(١)] بل إن الإمام اللالكائي [(٢)] قد نقل تكفيرهم عن أكثر من خمسمائة عالم من علماء السلف، ولهذا قال الإمام ابن القيم عن الجهمية:

ولقد تقلد كفرهم خمسون في ... عشر من العلماء في البلدان
واللالكائي الإمام حكاه عنـ ... ـهم بل حكاه قبله الطبراني [(٣)]

---

(١) انظر أقوالهم في ذلك في: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي (٢/ ٢١٤-٣٣٠)، وأقوالهم متناثرة في سائر هذا الكتاب، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢٣/ ٣٤٨)، النبوات (١٤٣).

(٢) هو الإمام الحافظ المجود المفتي أبو القاسم، هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري الرازي الشافعي اللالكائي، مفتي بغداد في وقته، توفي سنة ٤١٨هـ.
انظر: تاريخ بغداد (١٤/ ٧٠)، سير أعلام النبلاء (١٧/ ٤١٩).

(٣) شرح قصيدة ابن القيم (١/ ٢٩٠)، وقد ذكر ذلك اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٢/ ٣١٢).
والطبراني: هو أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الطبراني، ولد سنة (٢٦٠هـ)، وكان أحد الأئمة والحفاظ في علم الحديث، وله تصانيف مذكورة وآثار مشهورة، من جملتها: المعجم الكبير، والأوسط، والأصغر، وقد ترجم له الحافظ ابن منده بمؤلف مختص مطبوع، وتوفي سنة (٣٦٠هـ) عن مائة سنة.
انظر: طبقات الحنابلة (٢/ ٤٩)، تذكرة الحفاظ (٣/ ٩١٢)، لسان الميزان (٣/ ٧٣).

وقال عبد الله بن المبارك: «إنَّا لنحكي كلام اليهود والنصارى وما نستطيع أن نحكي كلام الجهمية»[(١)].

بل إن أقرب فرق التعطيل إلى الجهمية - وهم المعتزلة - قد كفروا جهماً على مقالته[(٢)].

وقول الجهمية والقرامطة هذا هو من أعظم الإلحاد في أسماء الله وآياته، وقد قال تعالى عن هؤلاء الملحدين: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَٰٓئِهِۦ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿١٨٠﴾﴾ [الأعراف: ١٨٠].

وقال عز شأنه: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ ءَايَٰتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَآ ۗ أَفَمَن يُلْقَىٰ فِى ٱلنَّارِ خَيْرٌ أَم مَّن يَأْتِىٓ ءَامِنًا يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۚ ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ ۖ إِنَّهُۥ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٤٠﴾﴾ [فصلت: ٤٠].

بل إنهم شر من المشركين الذين قال الله فيهم: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱسْجُدُوا۟ لِلرَّحْمَٰنِ قَالُوا۟ وَمَا ٱلرَّحْمَٰنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُورًا ۩ ﴿٦٠﴾﴾ [الفرقان: ٦٠].

وقال كذلك عنهم: ﴿كَذَٰلِكَ أَرْسَلْنَٰكَ فِىٓ أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهَآ أُمَمٌ لِّتَتْلُوَا۟ عَلَيْهِمُ ٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِٱلرَّحْمَٰنِ ۚ قُلْ هُوَ رَبِّى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ مَتَابِ ﴿٣٠﴾﴾ [الرعد: ٣٠].

فأولئك المشركون إنما ينفون اسم الرحمن، ويثبتون غيره من الأسماء، وهؤلاء القرامطة الجهمية ينكرون كل الأسماء، ولذا كانوا عند المسلمين

(١) انظر: خلق أفعال العباد للبخاري (٣١)، السنة لعبد الله ابن الإمام أحمد (١/ ١٧٥)، الشريعة للآجري (٢/ ٩٨٧)، التصديق بالنظر إلى الله تعالى في الآخرة للآجري (٣٣)، وقد صحح سنده محقق الكتاب (سمير الزهيري)، الرد على من يقول القرآن مخلوق لابن النجاد (٥٤)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/ ٣٥٠)، الصفدية (٢/ ١٦٥).

(٢) انظر: الانتصار للخياط المعتزلي (١٢٧).

شرّاً من اليهود والنصارى[١].

❀ ❀ ❀

❑ المطلب الثالث ❑

بيان أبرز شبهاتهم، والجواب عليها.

● المسألة الأولى: شبهة الجهمية في نفيهم الأسماء الحسنى.

لقد كانت أبرز شبهة للجهمية في تعطيلهم للأسماء والصفات هي شبهة التشبيه والتمثيل، وهي الشبهة التي تدور عليها غالب الشبه الأخرى كشبهة التجسيم والتركيب، ذلك أنهم زعموا أن إثبات أي اسم أو صفة لله تعالى يقتضي تشبيهه بغيره من الأشياء التي أضيف إليها نفس ذلك الاسم أو تلك الصفة، فهم قالوا :إن الله إذا سمي بهذه الأسماء، فهي مما يسمى بها غيره، والله منزه عن مشابهة الغير من الأشياء والموجودات، فلو قلنا: إنه حي عليم قدير لكان في هذا تشبيهُ له بغيره ممن هو حي عليم قدير، ولهذا صاروا يسمون كل من أثبت شيئاً من الصفات: مشبِّهاً، بل إن هؤلاء الجهمية الغلاة يسمون كل من سمى الله باسم من الأسماء الحسنى: مشبِّهاً، حتى إن منهم من غلا ورمى الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم بذلك[٢].

وهذه الشبهة هي شبهة كل من نفى الصفات من المعتزلة ونحوهم، فالمعتزلة نفوا الصفات، وجعلوا ما أثبتوه من الأسماء جامداً لا يدل على أي معنى ثبوتي، وأما الجهم بن صفوان، فقد زاد في ذلك - هو والغلاة من القرامطة والفلاسفة - وقالوا: ليس له اسم كالشيء، والحي، والعليم، ونحو ذلك، لأنه إذا كان له اسم من هذه الأسماء لزم أن يكون متصفاً بمعنى

---

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ١٩٧).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ١١٠)، العلو للذهبي (١٩١).

الاسم، كالحياة، والعلم؛ فإن صدق المشتق مستلزم لصدق المشتق منه، وذلك يقتضي قيام الصفات به، وذلك محال، ولأنه إذا سمي بهذه الأسماء فهي مما يسمى به غيره، والله منزه عن مشابهة الغير.

وزاد آخرون بالغلو فقالوا: لا يسمى بإثبات ولا نفي، ولا يقال موجود ولا لا موجود، ولا حي ولا لا حي؛ لأن في الإثبات تشبيهاً له بالموجودات، وفى النفي تشبيهاً له بالمعدومات، وكل ذلك تشبيه[١].

قال شيخ الإسلام: «وكل واحد من فريقي التعطيل والتمثيل فهو جامع بين التعطيل والتمثيل، أما المعطلون فإنهم لم يفهموا من أسماء الله وصفاته إلا ما هو اللائق بالمخلوق، ثم شرعوا في نفي تلك المفهومات، فقد جمعوا بين التعطيل والتمثيل، مثلوا أولاً، وعطَّلوا آخراً، وهذا تشبيه وتمثيل منهم للمفهوم من أسمائه وصفاته بالمفهوم من أسماء خلقه وصفاتهم، وتعطيل لما يستحقه هو سبحانه من الأسماء والصفات اللائقة بالله سبحانه وتعالى.

فإنه إذا قال القائل: لو كان الله فوق العرش للزم إما أن يكون أكبر من العرش، أو أصغر، أو مساوياً، وكل ذلك من المحال، ونحو ذلك من الكلام، فإنه لم يفهم من كون الله على العرش إلا ما يثبت لأيِّ جسم كان على أيِّ جسم كان، وهذا اللازم تابع لهذا المفهوم، أما استواء يليق بجلال الله تعالى، ويختص به، فلا يلزمه شيء من اللوازم الباطلة التي يجب نفيها»[٢].

---

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ١١٠، ٢١٢)، (٦/ ٣٥)، (١٢/ ٢٠٢، ٣١١)، ، (٨/ ٤٦٠)، درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٣٦٧)، الصفدية (١/ ٨٨-٨٩)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٥٢٣-٥٢٥).

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٢٧).

وبهذا يتبين أن أساس شبهة القوم هي الفرار من التشبيه، فهم أخذوا لفظ التشبيه بمعنى مشترك مجمل فأرادوا نفيه بكل معنى من المعاني، فصار بهم الأمر إلى تعطيل الباري من كل أمر ثبوتي أو عدمي، وهؤلاء وإن كانت أصل شبهتهم عقلية، إلا أنهم قد يحتجون - بما لا حجة لهم فيه - بشيء من الأدلة النقلية العامة الدالة على نفي التمثيل، من مثل قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورى: ١١]

● **المسألة الثانية: الرد على شبهة الجهمية في نفيهم الأسماء الحسنى.**

الكلام على شبهة التشبيه، وبيان ردها بالتفصيل سيأتي في مبحث مستقل بإذن الله، وإنما أشير هنا إلى الجواب بإجمال على ما يقتضيه المقام، وقد أجاب العلماء على شبهة التشبيه بأجوبة عديدة، منها ما هو من باب إبطال الشبهة، ومنها ما هو من باب الإلزام الذي يدخل في قلب الدليل.

وأصل ضلال هؤلاء أن لفظ التشبيه لفظ فيه إجمال، فما من شيئين إلا وبينهما قدر مشترك يتفق فيه الشيئان، ولكن ذلك المشترك المتفق عليه لا يكون في الخارج، بل في الذهن، ولا يجب تماثلهما فيه، بل الغالب تفاضل الأشياء في ذلك القدر المشترك، فأنت إذا قلت عن المخلوقَين: حيٌّ وحيٌّ، وعليم وعليم، وقدير وقدير، لم يلزم تماثل الشيئين في الحياة والعلم والقدرة، ولا يلزم أن تكون حياة أحدهما وعلمه وقدرته نفس حياة الآخر وعلمه وقدرته، ولا أن يكونا مشتركين في موجود في الخارج عن الذهن [(١)].

وبهذا يتبين أن إثبات هذا القدر المشترك لا يلزم منه التشبيه، وليس هو التمثيل الذي نفته النصوص، وبهذا تبطل شبهة التشبيه.

ومما تبطل به هذه الشبهة، بل مما تنقلب به على أصحابها، أن يقال:

---

(١) انظر: منهاج السنة النبوية (٢/ ٥٢٤).

إن هؤلاء الذين فروا - بزعمهم - من التشبيه، ورموا خصومهم به، هم أولى الناس بأن يتصفوا بما رموا به خصومهم، ذلك أنهم لم يعطلوا الباري من الأسماء والصفات إلا بعد أن فهموا من نصوص الإثبات أنها تقتضي التشبيه والتمثيل، فلم يفهموا من هذه النصوص إلا ما اختص بالمخلوق من تلك الصفات، ففروا من هذا التشبيه الذي اعتقدوه، ثم صاروا إلى التعطيل، فهم شبهوا أولاً، ثم عطلوا ثانياً، فهم عند التحقيق مشبهة.

كما أنهم بتعطيلهم هذا، لا يخلو حالهم من تشبيهٍ للباري عز وجل، إما بالجمادات، وذلك لمن عطل بعض الصفات، وإما بالمعدومات والمجهولات، لمن عطل جميع الأسماء والصفات، وإمَّا بالممتنعات، لمن نفى عن الله النقيضين، وقال: ليس بموجود ولا معدوم، بل حاصل قولهم أن يجعلوا الباري نفسه معدوماً أو ممتنعاً، ولا شك أن هذا من التشبيه، بل من أسوأ التشبيه، بل لو فرض جدلاً أن في إثبات الصفات تشبيهاً بالمخلوق، لكان التشبيه بالمعدوم شرّاً من التشبيه بالموجود، وشرٌّ من ذلك التشبيه بالممتنع، وبهذا تنقلب شبهة التشبيه على هؤلاء من وجه آخر.

قال الإمام البخاري: «قال بعض أهل العلم: إن الجهمية هم المشبهة؛ لأنهم شبَّهوا ربهم بالصنم، والأصم، والأبكم الذي لا يسمع ولا يبصر ولا يتكلم، ولا يخلق، وقالت الجهمية: وكذلك لا يتكلم ولا يبصر نفسه»[1].

* * *

(١) خلق أفعال العباد (٤٣).

❑ المطلب الرابع ❑

(الشيء) معناه، وحكم إطلاقه على الله، وقلب أدلة من أنكر إطلاقه على الله.

● المسألة الأولى: المعنى اللغوي لـ (الشيء).

(الشَّيء) في اللغة مصدر من الفعل الثلاثي: شَاءَ يشاءُ شَيْئاً.

وهو يطلق تارة بمعنى اسم الفاعل، فيكون شيء بمعنى: شَاءٍ، ويطلق تارة بمعنى اسم المفعول، فيكون شيء بمعنى: مَشِيء.

فعلى المعنى الأول يتناول (الشيء) الباري، كقوله تعالى: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً قُلِ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام: ١٩]، بخلاف المعنى الثاني، فالشيء في حقِّ الله تعالى بمعنى: الشَّائي، وفي حق المخلوق بمعنى: المَشيء.

والشيء في اصطلاح أهل اللسان إنما يطلق بإزاء الموجود، سواء كان حادثاً، أو قديماً، وهذا هو المألوف من كلام أهل اللغة كما في قولهم: المعلوم ينقسم إلى شيءٍ، وإلى ما ليس بشيء، ولم يعرف عن العرب إطلاق الشيء على المعدوم.

وقد احتجوا لذلك بقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القَصَص: ٨٨]، إذ المعدومُ لا يَتَّصِفُ بالهَلاكِ، وبنحْوِ: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ﴾ [الإسرَاء: ٤٤]، إذ المعدومُ لا يُتَصَوَّرُ منه التسبيحُ.

وبهذا يكون الشَّيْءُ: عبارة عن كلِّ موجودٍ، إمَّا حسًّا كالأجسام، أو معنًى كالأقوال [(١)].

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/ ٣٣١)، لسان العرب (١/ ١٠٦)، تاج العروس (١/ ٢٩٣)، الكليات للكفوي (٥٢٥)، المواقف للإيجي (١/ ٢٧٦).

قال الحافظ ابن حجر رحمه الله: «وقد أطبق العقلاء على أن لفظ: (شيء) يقتضي إثبات موجود، وعلى أن لفظ: (لا شيء) يقتضي نفي موجود»[١].

- **المسألة الثانية: إطلاق (الشيء) على المعدوم، والممتنع، بين أهل السنّة وأهل الكلام.**

سيأتي الكلام على هذه المسألة في مبحث الحلول والاتحاد، وخلاصتها: أن المعدوم شيء ثابت في الذهن لا في الخارج، وعند الحلولية والمعتزلة أنه ثابت في العدم، وسيأتي هناك تفصيل مقالتهم وإبطالها.

- **المسألة الثالثة: حكم إطلاق (الشيء) على الله عند أهل السنة.**

تقدم بيان مذهب أهل السنة والجماعة في إطلاق الأسماء الحسنى على الباري سبحانه، وأن هذه الأسماء توقيفية لا يتجاوز فيها النص، ذلك مذهبهم في الأسماء الحسنى المضافة إلى الله، أما باب الأخبار عن الله تعالى، فهو أوسع من باب الأسماء ومن باب الصفات، فلا يجب في باب الأخبار أن يكون توقيفياً، فقد يخبر عنه تعالى باسم حسن، أو باسم غير سيىء.

قال ابن القيم رحمه الله: «ما يطلق على [الله] في باب الأسماء والصفات توقيفي، وما يطلق عليه من الأخبار لا يجب أن يكون توقيفاً، كالقديم، والشيء، والموجود، والقائم بنفسه»[٢].

وعلى هذا فحرف (الشيء) لا يطلق على الله تعالى على أنه اسم من الأسماء الحسنى التي أمرنا أن ندعوه بها، إنما يطلق من باب الإخبار عن الله.

---

(١) فتح الباري (١٣ / ٤٠٣).

(٢) بدائع الفوائد (١/ ١٧٠).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «ويفرق بين دعائه والإخبار عنه، فلا يدعى إلا بالأسماء الحسنى، وأما الإخبار عنه فلا يكون باسم سيئ، لكن قد يكون باسم حسن أو باسم ليس بسيئ، وإن لم يحكم بحسنه، مثل اسم شيء، وذات، وموجود إذا أريد به الثابت، وأما إذا أريد به الموجود عند الشدائد فهو من الأسماء الحسنى»[١].

وقال كذلك: «وقد يفرق بين اللفظ الذي يدعى به الرب، فإنه لا يدعى إلا بالأسماء الحسنى، وبين ما يخبر به عنه لإثبات حق أو نفي باطل .. فالفرق بين مقام المخاطبة ومقام الإخبار فرق ثابت بالشرع والعقل، وبه يظهر الفرق بين ما يُدعى الله به من الأسماء الحسنى، وبين ما يخبر به عنه عز وجل مما هو حق ثابت لإثبات ما يستحقه سبحانه من صفات الكمال، ونفي ما تنزه عنه عز وجل من العيوب والنقائص، فإنه الملك القدوس السلام سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون عُلُوّاً كبيراً، وقال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَٰٓئِهِۦ﴾ [الأعراف: ١٨٠]، مع قوله ﴿قُلْ أَىُّ شَىْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً ۖ قُلِ ٱللَّهُ ۖ شَهِيدٌۢ بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ﴾ [الأنعام: ١٩]، ولا يقال في الدعاء: يا شيء»[٢].

وهذا التفريق هو ما دل عليه كلام الإمام عبد العزيز الكناني، في كتابه الحيدة كما سيأتي نقله.

ومما يدل على ذلك أيضاً أن غالب العلماء الذين تكلموا على الأسماء الحسنى - من أهل السنة ومن غيرهم - لم يذكروا (الشيء) على أنه من أسماء الله الحسنى التي أمرنا أن ندعوه بها[٣].

---

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ١٤٢)، وانظر: المرجع السابق (٩/ ٣٠١).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٩٧-٢٩٨).

(٣) انظر على سبيل المثال: كتاب النعوت الأسماء والصفات للنسائي، تفسير أسماء الله الحسنى للزجاج، طرق حديث الأسماء الحسنى لأبي نعيم الأصبهاني، التوحيد =

تنبيه: بالنظر لأقوال علماء السلف حول إطلاق (الشيء) على الله تعالى، نجد أن بعضهم قد أطلقه، وذكر أنه اسم لله، وذلك لا يخلو من احتمالات ثلاثة:

١ - أن يتبين من كلامه أن الشيء يطلق على الله تعالى من باب الإطلاق العام، لا أنه من باب الأسماء الحسنى التي يُدعى الله بها، فعلى هذا يكون الخلاف لفظياً، وهذا القول راجع إلى ما سبق تقريره من التفريق بين الأسماء والأخبار فيما يطلق على الله، ويتبين ذلك من عدة قرائن في كلامهم، كأن ينص على أنه من أسماء الله، لكنه ليس من الأسماء الحسنى، أو أنه ليس من الأسماء التي يُدعَى الله بها، أو غير ذلك من القرائن الدالة عند التأمل على ذلك.

ولعل من ذلك ما أورده الإمام القرطبي، حيث ذكر هذا الاسم (شيء) من أسماء الله، لكنه قال في كلامه عنه: «وهذا الاسم لا يختلف فيه إن شاء الله، وإنما لم يأت في عداد الأسماء لأنه ليس من أسماء التضرع»[١].

أي إنه ليس من الأسماء الحسنى التي أمرنا أن ندعو الله ونتضرع إليه بها.

بل لعل هذا ما أراده الإمام البخاري، حيث قال البخاري في صحيحه: «بَابٌ: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً قُلِ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام: ١٩]، فَسَمَّى اللهُ تَعَالَى نَفْسَهُ شَيْئًا وَسَمَّى النَّبِيُّ ﷺ القرآن شَيْئًا وَهُوَ صِفَةٌ مِنْ صِفَاتِ اللهِ ، وَقَالَ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القَصَص: ٨٨]»[٢].

= ومعرفة أسماء الرب لابن منده (الجزء الثاني)، الأسماء والصفات للبيهقي، اشتقاق أسماء الله للزجاجي، المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى للغزالي، أبكار الأفكار للآمدي (٢/ ٥٠٣-٥١٨).

(١) الأسنى للقرطبي (٩١).

(٢) فتح الباري (١٣/ ٤٠٢).

فالظاهر والله أعلم أن الإمام البخاري ﷺ أراد من قوله: «فسمَّى» التسمية العامة، والإطلاق العام، أي أنه يصح أن يطلق هذا الحرف على الله، يدل على هذا الفهم أنه قال: «وَسَمَّى النَّبِيُّ ﷺ القرآن شَيْئًا»، ولم يقل أحدٌ إن (الشيء) من أسماء القرآن من نحو (الفرقان والذكر..)وغيرهما من الأسماء التي ذكرت للقران.

ولهذا قال ابن حجر في شرح هذه الترجمة: «عَلَى أَنَّ لَفْظ شَيْء يُطْلَق عَلَى الله تَعَالَى»[1]. فعبَّر ابن حجر بلفظ (الإطلاق). ثم نقل نقلاً مهمّاً عن ابن بطال[2] يؤيد ما نحن بصدده، فقال: «وَأَشَارَ ابْن بَطَّال إِلَى أَنَّ الْبُخَارِيّ انْتَزَعَ هَذِهِ التَّرْجَمَة مِنْ كَلام عبد العَزِيز بْن يَحْيَى الْمَكِّيّ فَإِنَّهُ قَالَ فِي "كِتَاب الْحَيْدَة" : [إنما] سَمَّى اللَّه تَعَالَى نَفْسه شَيْئًا إِثْبَاتًا لِوُجُودِهِ وَنَفْيًا لِلْعَدَم عَنْهُ، وَكَذَا أَجْرَى عَلَى كَلامه مَا أَجْرَاهُ عَلَى نَفْسه [فلم يتسم بالشيء]، وَلَمْ يَجْعَل لَفْظ شَيْء مِنْ أَسْمَائِهِ، بَلْ دَلَّ عَلَى نَفْسه أَنَّهُ شَيْء تَكْذِيبًا لِلدَّهْرِيَّةِ وَمُنْكِرِي الإِلَهِيَّة مِن الأُمَم، . . . - إلى أن قال ابن حجر، معبِّراً بلفظ (الإطلاق) مرة أخرى - : وَحَكَى ابْن بَطَّال أَيْضًا أَنَّ فِي هَذِهِ الآيَات وَالآثَار رَدًّا عَلَى مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ لا يَجُوز أَنْ يُطْلَق عَلَى اللَّه شَيْء»[3].

وكلام الإمام الكناني هذا جاء في كتاب الحيدة، حينما سأله المريسي

---

(١) فتح الباري (١٣/ ٤٠٢).

(٢) هو علي بن خلف بن عبدالملك بن بَطَّال، أبو الحسن البكري، الحافظ المحدث، الفقيه المالكي، توفي سنة ٤٤٩هـ، من مصنفاته: شرح صحيح البخاري، الاعتصام في الحديث، وكتاب الزهد والرقائق.
انظر: سير أعلام النبلاء (١٨/ ٤٧).

(٣) فتح الباري (١٣/ ٤٠٢)، وكلام ابن بطال في شرحه للبخاري (١٠/ ٤٤٤-٤٤٥)، ولم أجد فيه ذكر أن البخاري إنما انتزع الترجمة من قول الكناني، وإنما نقل ابنُ بطال قول الكناني بعد ذكره لترجمة البخاري مباشرة، فعلها في نسخة أخرى، أو أن ذلك استنباط من الحافظ، والله أعلم، وما بين المعقوفين من شرح ابن بطال.

الجهمي: «تقول: القرآن شيء أم غير شيء؟...إلخ» فأجابه الإمام الكناني: «سألت عن القرآن أهو شيء أم غير شيء، فإن كنت تريد هو شيء إثباتاً للوجود ونفياً للعدم، فهو شيء، وإن كنت تريد أن الشيء اسم له وأنه كالأشياء فلا»(١).

وقال كذلك: «قال عز وجل: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَـٰٓئِهِۦ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿١٨٠﴾﴾ [الأعراف: ١٨٠]، ثم عدد أسمائه في كتابه ولم يتسم بالشيء، ولم يجعله اسماً من أسمائه، ثم قال النبي ﷺ: «إن لله تعالى تسعة وتسعين اسماً، من أحصاها دخل الجنة»(٢)، ثم عدَّها، فلم نجده جعل الشيء اسماً لله عز وجل، ثم ذكر جل ذكره كلامه نفسه، ودل عليه بمثل ما دل على نفسه، ليعلم الخلق أنه من ذاته، وأنه صفة من صفاته، فقال الله عز وجل: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ إِذْ قَالُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ ۗ قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَـٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ ۖ﴾ [الأنعام: ٩١]، فذم الله اليهودي حين نفى أن تكون التوراة شيئاً، وذلك أن رجلاً من المسلمين ناظر رجلاً من اليهود بالمدينة، فجعل المسلم يحتج على اليهودي من التوراة بما علم من صفة النبي ﷺ، وذكر نبوته فيها حتى أثبت نبوته ﷺ، من التوراة، فضحك اليهودي، وقال: ما أنزل الله على بشر من شيء، فأنزل الله عز وجل تكذيبه، وذم قوله، وأعظم فريته حين جحد أن يكون كلام الله شيئاً، ودل بذلك على أن كلامه شيء ليس كالأشياء، كما دل على نفسه أنه شيء ليس كالأشياء، ثم قال في موضع آخر: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِىَ إِلَىَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَىْءٌ﴾ [الأنعام: ٩٣]، فدلَّ بهذا الخبر أيضاً على أن الوحي شيءٌ بالمعنى، وذم من جحد أن كلام الله شيء، فلما أظهر

---

(١) الحيدة (٣٨).

(٢) سبق تخريجه، وهو في الصحيحين.

الله عز وجل اسم كلامه لم يظهره باسم الشيء، فيلحد الملحدون في ذلك، ويدخلونه في جملة الأشياء المخلوقة، ولكنه أظهره عز وجل باسم الكتاب والنور والهدى، ولم يقل: قل من أنزل الشيء الذي جاء به موسى، فيجعل الشيء اسماً لكلامه، وكذلك سمى كلامه بأسماء ظاهرة يعرف بها، فسمى كلامه نوراً وهدى، وشفاء، ورحمة، وحقّاً، وقرآناً، وأشباه ذلك؛ لعلمه السابق في جهم وبشر ومن يقول بقولهما أنهم سيلحدون في أسمائه وصفاته التي هي من ذاته وسيدخلونها في الأشياء المخلوقة»[١]

وبتأمل هذا الكلام النفيس للإمام الكناني يتبين الموقف الحق من حرف (الشيء)، وأنه لا يطلق على الله على أنه من باب الأسماء الحسنى، بل على أنه من باب الإطلاق العام، والدلالة على أنه موجود لا معدوم، وأن المراد معنى (الشيء) لا إثبات لفظه كاسم من الأسماء.

ولعل هذا هو مراد الإمام البيهقي، حيث شرح الأسماء الحسنى في عدة مواطن من كتبه، ولم يذكر (الشيء) من الأسماء الحسنى[٢]، وحين قسم أسماء الله في أحد المواضع، وذكر بعض الأسماء (سرداً من غير شرح) ذكر الشيء معها [٣].

٢ - أن يتبين من كلامه أنه أراد بكون (الشيء) اسماً لله أن يكون من باب الأسماء الحسنى، والخلاف مع هذا - مع أنه فوق الخلاف مع من سبق - إلا أنه في حدود الخلاف المعتبر، وفيه شيءٌ من السعة، والعلم عند الله، إذ إن لكلا القولين مستنداً شرعيّاً، كما سيأتي من أدلة إطلاق (الشيء) على الباري سبحانه.

---

(١) الحيدة للكناني (٣٩-٤٠) .

(٢) انظر: الأسماء والصفات للبيهقي

(٣) انظر: شعب الإيمان للبيهقي (١/ ١١٦).

٣ - أن لا يتبين من كلامه شيء من ذلك، فيحتمل كلا الأمرين السابقين، ولعل حمله على الأول أولى، لموافقة العامة من أهل العلم.

• المسألة الرابعة: أدلة أهل السنة والجماهير على قولهم بإطلاق (الشيء) على الله

احتج الجماهير على قولهم بإطلاق (الشيء) على الله بما يلي:

الحجة الأولى: قوله تعالى: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً قُلِ ٱللَّهُ﴾ [الأنعَام: ١٩].

وتقرير هذه الحجة أنه قال ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً﴾ [الأنعَام: ١٩]، ثم ذكر في الجواب عن هذا السؤال قوله: ﴿قُلِ ٱللَّهُ﴾ [النِّسَاء: ١٢٧]، وهذا يوجب كونه تعالى شيئاً، كما أنه لو قال: (أي الناس أصدق)، فلو قيل: (جبريل)، كان هذا الجواب خطأً، لأن جبريل ليس من الناس، فكذا ها هنا[1]

فإن قيل: قوله: ﴿قُلِ ٱللَّهُ شَهِيدٌۢ بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ﴾ [الأنعَام: ١٩]كلامٌ تامٌّ مستقلٌّ بنفسه، لا تعلق له بما قبله، لأن قوله: ﴿ٱللَّهِ﴾ [الأنعَام: ٢١] مبتدأ، وقوله: ﴿شَهِيدٌۢ بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ﴾ [الأنعَام: ١٩] خبره، وهو جملة تامة مستقلة بنفسها، لا تعلق لها بما قبلها.

فالجواب عن هذا الاعتراض من وجهين:

الأول: أن يقال: قوله: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً﴾ [الأنعَام: ١٩] لا شك أنه سؤال، ولا بد له من جواب، إما مذكور وإما محذوف.

فإن قيل: الجواب محذوف، قلنا: هذا على خلاف الدليل.

وأيضاً فبتقدير أن يكون الجواب محذوفاً إلا أن ذلك المحذوف لا بد وأن يكون أمراً يدل المذكور عليه، ويكون لائقاً بذلك الموضع.

---

(١) انظر: صحيح البخاري: باب ٢١: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً قُلِ ٱللَّهُ﴾ [الأنعَام: ١٩]، الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى للقرطبي (٩١)، التفسير الكبير للرازي (١٢ / ١٤٦)، (١٩/ ٢٨)، فتح الباري (١٣/ ٤٠٢)، التحرير والتنوير (٦/ ٤٦).

والجواب اللائق بقوله: ﴿أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً﴾ [الأنعام: ١٩] هو أن يقال: (هو الله)، ثم يقال بعده: (الله شهيد بيني وبينكم)، وعلى هذا التقدير يصح الاستدلال بهذه الآية أيضاً على أنه تعالى يسمى باسم (الشيء) فهذا تمام تقرير هذا الدليل [(١)].

الحجة الثانية: قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨].

والمراد بوجهه ذاته، مع دلالته عند أهل السنة على صفة الوجه، فهذا يدلُّ على أنه تعالى استثنى ذات نفسه من قوله: ﴿كُلِّ شَيْءٍ﴾ والمستثنى يجب أن يكون داخلاً تحت المستثنى منه، فهذا يدل على أنه تعالى يسمى باسم الشيء [(٢)].

الحجة الثالثة: ما رواه البخاري وغيره من حديث عمران بن الحصين ـ أن النبي ﷺ قال: «كان الله ولم يكن شيء غيره»[(٣)] وفي رواية للبخاري: «ولم يكن شيء قبله»[(٤)].

وهذا يدل على أن اسم الشيء يقع على الله تعالى.

الحجة الرابعة: ما رواه الشيخان من حديث أسماء بنت أبي بكر الصديق ﵄ أنها سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا شيء أغير من الله»، وفي لفظ مسلم: «ليس شيء أغير من الله»[(٥)].

---

(١) التفسير الكبير للرازي (١٢ /١٤٦)، (١٩/ ٢٨).

(٢) صحيح البخاري: باب ٢١: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً قُلِ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام: ١٩] (ج٦/ ص٢٦٩٨)، التفسير الكبير للرازي (١٢ /١٤٦)، (١٩/ ٢٨)، فتح الباري (١٣/ ٤٠٢).

(٣) صحيح البخاري (ج٣/ ص١١٦٦/ ح٣٠١٩).

(٤) صحيح البخاري (ج٦/ ص٢٦٩٩/ ح٦٩٨٢).

(٥) صحيح البخاري (ج٥/ ص٢٠٠٢/ ح٤٩٢٤)، وصحيح مسلم (ج٤/ ص٢١١٥/ ح٢٧٦٢).

الحجة الخامسة: ما رواه الشيخان من حديث أبي هريرة _ قال: قال رسول الله ﷺ: «أصدق كلمة قالها الشاعر كلمة لبيد: ألا كل شيء ما خلا الله باطل»[(١)].

والأصل في المستثنى أن يكون داخلاً في المستثنى منه، مما دل على إطلاق لفظ (الشيء) على الله تعالى.

الحجة السادسة :أن الشيء في اللغة عبارة عن الموجود، وذات الله تعالى كذلك، فيكون شيئاً.

ولو لم يكن الباري - سبحانه - شيئاً؛ لجاز أن يقال: إنه ليس بموجود، وهذا هو أبطل الباطل، وأعظم الإلحاد[(٢)]

● **المسألة الخامسة: مذهب الجهم في إطلاق (الشيء) على الله:**

عامة مراجع العقيدة التي نقلت مذهب جهم ذكرت أنه لا يسمي الله بـ (شيء)، سواء ما كان سُنياً من تلك المراجع أم أشعرياً أم ماتريدياً[(٣)].

ولكن السؤال الذي ينبغي بحثه: ما مرادهم من نسبة هذه المقالة إلى جهم، هل مرادهم كون الجهم ينفي كون هذا الحرف (شيء) من الأسماء الحسنى فحسب، أم مرادهم أنه لا يطلِق على الله تعالى لفظ (الشيء) على أي وجه كان من وجوه الإطلاق، سواء على سبيل التسمية أو الوصف أو الإطلاق العام؟

نقل في البداية كلام الرازي عن هذه القضية.

---

(١) صحيح البخاري (ج٣/ ص١٣٩٥/ ح٣٦٢٨)، وصحيح مسلم (ج٤/ ص ١٧٦٨/ ح ٢٢٥٦).

(٢) انظر: الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى للقرطبي (٩١)، التفسير الكبير للرازي (١٢ /١٤٦)، (١٩/ ٢٨).

(٣) سبق سرد تلك المراجع في أول هذا المبحث.

قال الرازي في تفسيره: «نقل عن جهم أنه ينكر كونه تعالى شيئاً، واعلم أنه لا ينازع في كونه تعالى ذاتاً موجوداً وحقيقةً، إلا أنه ينكر تسميته تعالى بكونه شيئاً، فيكون هذا خلافاً في مجرد العبارة»(١).

وقال في موضع آخر: «زعم جهم أن الله تعالى لا يقع عليه اسم الشيء.اعلم أن هذا النزاع ليس إلا في اللفظ، وهو أن هذا الاسم هل يقع عليه أم لا، وزعم أنه لا يقع هذا الاسم على الله تعالى»(٢).

فمن هذا الكلام يتبين أن الرازي يرى أنَّ خلافَ جهم مع الجمهور هو في مجرد عَدِّ هذا الحرف (الشيء) من الأسماء الحسنى، فالجمهور (كما هو تعبير الرازي) يرون إثباته، وجهم يرى نفيه، دون أن يكون لهذا الخلاف بُعدٌ آخر، ولذا انتهى به القول إلى أن عدَّ هذا الخلاف بين (الجمهور) وبين جهم (خلافاً لفظياً) فحسب.

والذي يبدو - والعلم عند الله - أن الأمر لا يقف عند هذا الحد، وذلك لأمور:

١- أن عامَّة من ذكر هذه المقالة عن الجهم ذكرها على سبيل الذم الشديد لمذهبه، ولو كان الخلاف (لفظياً) لما حكوها على هذا النحو.

قال شيخ الإسلام: «وزاد الجهم في ذلك هو والغلاة من القرامطة والفلاسفة.. فقالوا: وليس له اسم كالشيء والحي والعليم ونحو ذلك...»(٣).

وقال: «وكان الجهم غالياً في تعطيل الصفات، فكان ينفي أن يسمَّى الله تعالى باسم يسمَّى به العبد، فلا يسمَّى شيئاً، ولا حيّاً، ولا عالماً،

---

(١) التفسير الكبير للرازي (١٢/ ١٤٦).

(٢) التفسير الكبير (١٩/ ٢٧)، وانظر: (١/ ١٠٢).

(٣) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٣٥).

ولا سميعاً، ولا بصيراً، إلا على وجه المجاز»[١].

٢- أنه لو كان خلاف جهم إنما هو في عد (الشيء) من الأسماء الحسنى أو عدم عده، لكان هذا الخلاف غير مقتصر على الجهم، بل كان شاملاً لعامة العلماء، كما سبق بيان أقوال بعضهم من عدم عدِّ (الشيء) من الأسماء الحسنى، وأن من ذكر (الشيء) وأضافه إلى الله تعالى منهم فإن غالب حاله أنه إنما ذكره على أنه من باب الخبر، لا من جهة أنه من الأسماء الحسنى.

وبهذا يتبين أن ما نسبه الرازي إلى جهم إنما هو صرفٌ لكلام جهم إلى ما يراه (جمهور) العلماء، مما دل على خطأ هذا الصرف والتفسير لكلام الجهم، فالجهم لم يرد مجرد نفي كون (الشيء) من الأسماء الحسنى، بل أراد عدم إطلاق هذا الحرف على الباري سبحانه بأي صورة من صور الإطلاق، والذي يرجع في النهاية إلى التعطيل المحض لرب العزة والجلال.

٣- ومما يدل أيضاً على خطأ الرازي في بيانه لمذهب جهم أن الرازي استدل لمذهب جهم في نفيه (الشيء) عن الله بأدلة ذكر منها:

(الحجة الثالثة: لفظ الشيء لا يفيد صفة من صفات الجلال والعظمة والمدح والثناء، وأسماء الله تعالى يجب كونها كذلك، ينتج أن لفظ الشيء ليس اسما لله تعالى. . . .إلخ.

والحجة الرابعة: أنه لم يُنقل عن رسول الله ولا عن أحد من الصحابة أنه خاطب الله تعالى بقوله يا شيء. . .إلخ)

وانظر كذلك الحجة الخامسة فيما سيأتي ذكره من حجج جهم.

---

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٨/ ٤٦٠)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/ ٧٥)، (١٢/ ٢٠٢، ٣١١)، (١٣/ ٣٧)، درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٣٦٧).

وهذه الحجج لا يمكن أن تتفق مع مذهب جهم، ذلك أنه قد نَقَل غيُر واحدٍ عن جهم أنه أثبت أسماء ليست من (صفات الجلال والعظمة والمدح)، ولم تنقل عن الرسول ﷺ ولا عن أحد من الصحابه، كاسم الفاعل والمُمِيت والموجِد[١] بل إن الرازيَّ نفسه قد نقل عن جهم أنه سمى الله بالـمُحدِث[٢] مما دلَّ على أن مأخذ جهم في نفي (الشيء) عن الله ليس هو مجرد عدم الورود، أو عدم انطباق شروط الأسماء الحسنى عليه، بل إن مأخذه في ذلك هو طرد قوله في النفي المحض لجميع الأسماء والصفات عن الله تعالى، وعدم إطلاق أي لفظ أو إضافة لله تعالى مما يصح إطلاقه على المخلوق، والله أعلم.

● المسألة السادسة: أدلة الجهم في عدم إطلاق (الشيء) على الله[٣].

الحجة الأولى والثانية:

قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٖ﴾ [الزُّمَر: ٦٢].

وكذلك قوله: ﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِي بِيَدِهِ ٱلۡمُلۡكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ ١﴾ [المُلك: ١].

ووجه الدلالة عنده: أن الآيتين تدلان على أن كل شيء فهو مخلوق مقدور، والله تعالى ليس بمخلوق ولا مقدور، فينتج أن الله سبحانه وتعالى

---

(١) انظر: التبصير في الدين للإسفراييني (١/١٠٨).

(٢) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي (١٠٤).

(٣) هذه الأدلة ذكرها الرازي في تفسيره في عدة مواضع، ونسبها للجهم، ولم أر غيره ذكرها ممن حكى تلك المقالة عن جهم، وقد بين تلك الأدلة على حسب ما تقدم من تفسيره لمذهب جهم، ففي النفس من بعضها شيء؛ حيث يبعد بعضها عن طريقة الجهم وزندقته (كالدليل الرابع والخامس)، أما الأول والثاني والثالث، فلا إشكال في احتجاج الجهم - بل وسائر المعطلة - بها، ويحتمل أن تكون هذه الأدلة مجرد استدلال من الرازي على مذهب جهم، لا أن الجهم تكلم بها، وعموماً فبما أن هذه الأدلة ذُكرت فلا بد من الجواب عنها.

ليس بشيء [(١)].

الحجة الثالثة: قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ۝١١﴾ [الشورىٰ: ١١].

وقد بيَّن الرازي وجه استدلال الجهم بها بقوله: حَكَم الله تعالى بأنَّ مِثْلَ مِثْلِهِ ليس بشيء، ولا شك أنَّ كلَّ شيءٍ مِثْلٌ لمِثْلِ نفسه، وثبت بهذه الآية أن مثل مثله ليس بشيء، فينتج أنه تعالى غير مسمى بالشيء.

ثم قال: فإن قالوا: إن الكاف زائدة. قلنا: هذا الكلام معناه أن هذا الحرف من كلام الله تعالى لَغوٌ وعبثٌ وباطلٌ، ومعلوم أن هذا الكلام هو الباطل، ومتى قلنا: إن هذا الحرف ليس بباطل صارت الحجة التي ذكرناها في غاية القوة والكمال (هكذا زعم وقال) [(٢)].

ووجه آخر من استدلال جهم بهذه الآية، وبنفي التشبيه عموماً: ألا وهو زعمه أن إطلاق (الشيء) على الله تعالى يقتضي التشبيه لأن اسم الشيء إذا قيل على الخالق والمخلوق لزم اشتراكهما في مسمى الشيء وهذا تشبيه بزعمه [(٣)].

الحجة الرابعة: قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَٰٓئِهِۦ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ۝١٨٠﴾ [الأعراف: ١٨٠].

فدلت هذه الآية على أنه لا يجوز أن يدعى الله إلا بالأسماء الحسنى، والاسم إنما يحسن لحسن مسماه، وهو أن يدل على صفة من صفات

---

(١) التفسير الكبير للرازي (١/ ١٠٢)، (١٢/ ١٤٧)، (١٩/ ٢٨) (٣٠/ ٤٧)، شرح أسماء الله الحسنى للرازي (٣٥٧).
(٢) التفسير الكبير (١٩/ ٢٨)، (٢٧/ ١٣٢)، شرح أسماء الله الحسنى للرازي (٣٥٨).
(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٥/ ١٧٨).

الكمال، أو نعت من نعوت الجلال، ولفظ (الشيء) أعمُّ الأشياء؛ لأن مُسَمَّاه حاصلٌ في أحسن الأشياء وفي أرذلها، فلا يكون هذا اللَّفظ مشعراً بمعنى حسن، فضلاً عن كونه من صفات الكمال ونعوت الجلال، فوجب ألَّا يكون هذا اللفظ (الشيء) من الأسماء الحسنى، وإلا يُدعَى الله به [(١)].

الحجة الخامسة (وهي قريبة من سابقتها):

أن اسم الشيء يتناول المعدوم، فوجب أن لا يجوز إطلاقه على الله تعالى.

أما أن الشيء يتناول المعدوم، فدليله قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ﴾ [الكهف: ٢٣]، فسمى الشيءَ الذي سيفعله غداً باسم الشيء في الحال، والذي سيفعله غداً يكون معدوماً في الحال، فدل ذلك على أن اسم الشيء يقع على المعدوم.

وإذا ثبت هذا فقولنا عن الله: إنه (شيء) لا يفيد امتياز ذاته عن سائر الذوات بصفة معلومة، ولا بخاصة متميزة، ولا يفيد كونه موجوداً، فيكون هذا لفظاً لا يفيد فائدةً في حق الله تعالى ألبتَّة، فكان عبثاً مطلقاً، فلا يجوز إطلاقه على الله تعالى[(٢)].

الحجة السادسة:

أنه لم ينقل عن رسول الله ﷺ ولا عن أحد من الصحابة أنه خاطب الله تعالى بقوله: يا شيء، وكيف يقال ذلك وهذا اللفظ في غاية الحقارة، فكيف يجوز للعبد خطاب الله بهذا الاسم، بل نُقِل عنهم أنهم كانوا يقولون:

---

(١) انظر: التفسير الكبير للرازي (١/ ١٠٢)، (١٢/ ١٤٧) (١٩/ ٢٨)، شرح أسماء الله الحسنى للرازي (٣٥٨).

(٢) انظر: التفسير الكبير للرازي (١٢/ ١٤٧).

يا منشئ الأشياء يا منشئ الأرض والسماء(١).

● **المسألة السابعة: إبطال وقلب أدلة الجهم في عدم إطلاق (الشيء) على الله:**

جواب الدليل الأول والثاني.

وهو استدلاله بقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرّعد: ١٦]، وقوله: ﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِي بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ①﴾ [المُلك: ١].

وغالب كلام العلماء في الجواب عن هذه الآية مذكورٌ في بحثهم حول صفات الله، وخصوصاً في مسألة الرد على من قال بخلق القرآن.

وللعلماء في الجواب عنها مسلكان:

المسلك الأول: أن من العلماء من ذهب إلى أن العموم هنا غير محفوظ، بل هو مخصوص، وأن الآية في أصل الوضع اللغوي شاملة لذات الله وصفاته - كما صرح بذلك البعض - إلا أنها خُصَّت منها ذات الله وصفاته، لدلائل ذكروها، أبرزها دليل العقل، وهو استحالة خلق القديم الواجب لذاته واستحالة كونه مقدوراً(٢).

- وقد اعترض الرازي (على لسان جهم) على هذا التخريج بأمرين:

الأول: أن التخصيص خلاف الأصل، والدلائل اللفظية يكفي في تقريرها هذا القدر.

الثاني: أن إدخال التخصيص إنما يجوز في صورة نادرة شاذَّة لا يؤبه

(١) التفسير الكبير للرازي (١/ ١٠٢).

(٢) انظر: اللمع في أصول الفقه (١ / ٣٢)، قواطع الأدلة في الأصول (١ / ١٨٣)، المستصفى (١ / ٢٢٨)، المحصول (٣ / ١٤)، الإحكام للآمدي (٢/ ٣٣٩)، التقرير والتحبير - ط دار الفكر (١ / ٢٩٠)، إرشاد الفحول-ت: سامي العربي (١ / ٢١١، ٢٦٤).

بها، ولا يلتفت إليها، فيجري وجودها مجرى عدمها، فَيُطْلَق لفظ (الكُلِّ) على الأكثر تنبيهاً على أن البقيَّة جاريةٌ مجرى العدم، ومن المعلوم أن الباري تعالى لو كان مُسَمًّى باسم الشيء لكان هو تعالى أعظم الأشياء وأشرفها، وإطلاق لفظ (الكلّ) مع أن يكون هذا القسم خارجاً عنه يكون محض كذب، ولا يكون من باب التخصيص[(١)].

وهذان الاعتراضان من الجهم في غاية السقوط.

أما الاعتراض الأول، فيقال فيه: إن التخصيص وإن كان خلاف الأصل، إلا أنه عند ورود القرينة الدالة عليه، أو مجيء شيء من المخصصات المعتبرة فإنه يتوجه المصير إليه، بل ربما يتعين في بعض الأحوال، فتخصيص الألفاظ العامة في القرآن والسنة من الأمور المتفق عليها بين علماء الأمة كافَّة[(٢)]، وإن وجد في بعض صوره خلاف، إلا أن أصله لا يمكن النزاع فيه، بل إن من صوره ما هو متفق عليه بالضرورة.

ومثال ذلك: قوله تعالى في وصف ريح عاد: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الأحقاف: ٢٥].

فإننا نعلم أنها لم تدمر السماوات ولا النجوم والكواكب، ولا كثيراً مما في الأرض، بل لم تدمر حتى مساكنهم، حيث قال الله تعالى بعدها: ﴿فَأَصْبَحُوا لَا يُرَىٰ إِلَّا مَسَٰكِنُهُمْ﴾ [الأحقاف: ٢٥].

ومثل ذلك قوله تعالى عن ملكة سبأ: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٢٣]، فإننا نعلم أن ثمة أموراً عظيمة لم تؤتها ملكة سبأ، مما يدخل - في أصل الوضع اللغوي - في لفظ شيء، كالسماوات والنجوم والجبال . . .

---

(١) التفسير الكبير للرازي (١/ ١٠٢)، (١٢/ ١٤٧)، (١٩/ ٢٨) (٣٠/ ٤٧)، شرح أسماء الله الحسنى للرازي (٣٥٧).

(٢) انظر: روضة الناظر (١ / ٢٤٣).

إلخ، بل إن مُلْك نبي الله سليمان ﷺ لم يدخل في هذا العموم.

والأمثلة على العموم المخصوص - عند وجود المخصص المعتبر - لا حصر لها، فإذا وُجد المُخَصِّص المعتبر والقرينة الدالَّة وجب المصير إليها، وهو ما يقال هنا في آية: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزُّمَر: ٦٢]، حيث إن تخصيصها - عند من قال بالتخصيص - من الأمور التي يتعين المصير إليها.

وأما الاعتراض الثاني فيجاب عنه بأن يقال: إذا دلت القرينة على تخصيص شيء مما يتناوله اللفظ العام، تعين المصير إليه، حتى لو كان الخارج أجل وأكثر من الداخل، ودعوى أن التخصيص إنما يكون في: (صورة نادرة شاذة لا يؤبه بها ولا يلتفت لها) دعوى لا برهان عليها، ولا مستند لها، بل البرهان بخلافها، كما سبق ذكره من المثالين، فإن الخارج من التدمير (أكبر وأعظم وأشرف) بما لا مقارنة من الداخل فيه، وكذلك ما لم تؤته ملكة سبأ أكثر وأشرف مما أوتيت، وتأمل في ذلك سائر مخلوقات الله - من ملائكة وسماوات وأنبياء. . .إلخ - مما لم يقع عليه التدمير، ولم تؤته ملكة سبأ، يتبين لك بطلان هذه الدعوى.

المسلك الثاني: وهو ما قرَّره جمعٌ من أهل التحقيق، حيث ذهبوا إلى أن العموم في الآية محفوظ، لا تخصيص فيه بوجه من الوجوه، ولا يقال: إنه مخصوص بذات الله وصفاته، فإن ذات الباري سبحانه وصفاته لا تدخل أصلاً في هذه الآية.

وهذا القول هو ما صرح به الإمام الشافعي، وقرره ابن تيمية، وابن القيم، واختاره أبو المعين النسفي من المتكلمين[١].

---

(١) انظر: الرسالة للإمام الشافعي (٥٣)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/ ٣٣١)، الروح لابن القيم (١٤٦)، شفاء العليل (١ /٥٣-٥٤)، شرح العقيدة الطحاوية (١/ ٤٤٢)، التقرير والتحبير-ط دار الفكر (١/ ٢٩٠).

وهذا القول هو القول الصحيح؛ وذلك لأمور:

١ - أن اللغة العربية - بل جميع اللغات - إنما تعتبر بالسياق والقرائن، لا بمجرد الألفاظ المطلقة، فليس في اللغة ألفاظ مطلقة مجردة من كُلِّ قَيد أو قرينة، وعليه فإذا كان اللَّفظ لم يُنطق به إلا مقيداً فإنه يسبق إلى الذهن في كل موضع منه ما دل عليه ذلك الموضع(١).

وإذا تقرر ذلك، فإن أخذ لفظ (الشيء) بمعنى عام - بل أعم العام - وجعل هذا المعنى العام هو المتعين وهو الأصل في كل سياق من أبعد الأقوال وأفسدها في اللغة والشرع والعقل.

وهذا هو ما يقال عن لفظ (الشيء) الوارد في هذه الآية، فلا شك أنه - وبأدنى تأمل في هذه الآية العظيمة - يتبين للناظر فيها أنها دالَّة على أن ثمة خالقاً ومخلوقاً، ولا شكَّ أيضاً أن المخلوق غير الخالق، والخالق غير المخلوق، مما دل على أن الباري سبحانه وتعالى غير داخل في الآية أصلاً، فهو الخالق - عز شأنه - وما سواه مخلوق، والتفريق بين الخالق والمخلوق هو أصل الأصول، ولا قيام لدين بدونه.

وإذا تقرر ذلك، فإنه يقال: إن الله بصفاته وأفعاله غير داخل أصلاً في الآية، إذ الصفات داخلة في مسمى أسماء الله، فما تناول الذات من الأسماء تناول الصفات، فأصبحت الآية دالة على أن الصفات - كما الذات - غير مخلوقة، فانقلبت الآية على كل من استدل بها على خلق شيءٍ من صفات الباري، من الجهمية والمعتزلة ونحوهم، إذ تبين دلالتها القطعية على أن صفات الله تعالى غير مخلوقة.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «ولهذا لما قال الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ

---

(١) انظر: كتاب الإيمان الكبير ضمن مجموع الفتاوى لابن تيمية (٧/ ١٠٠-١٠٥)، وكذلك في مجموع الفتاوى (٢٠/ ٤٦٣).

كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرّعد: ١٦]، دخل كل ما سواه في مخلوقاته، ولم تدخل صفاته، كعلمه، وقدرته، ومشيئته، وكلامه؛ لأن هذه داخلة في مسمى اسمه، ليست أشياء مباينة له، بل أسماؤه الحسنى متناولة لذاته المقدسة المتصفة بهذه الصفات، لا يجوز أن يراد بأسمائه ذاتاً[١] مُجَرَّدة عن صفات الكمال، فإن تلك لا حقيقة لها، ويمتنع وجود ذات مجردة عن صفةٍ، فضلاً عن وجود ذاته تعالى مجردة عن صفات كماله التي هي لازمة لذاته، فيمتنع تحقق ذاته دونها»[٢].

ومن زعم دخول شيء من الصفات في الآية، لأن الصفة (شيء)، لزمه أن يُدخِلَ جميع الصفات فيها، بما في ذلك صفة العلم والحياة، بل لزمه أن يُدخِلَ الذات فيها، لكونها شيئاً، وهذا كفرٌ ظاهر، وإلا كان قوله ظاهر التناقض والبطلان، فالله تعالى بصفاته لا يدخل أصلاً في الآية، فحيث التزم أن الذات غير مخلوقة، لزمه القول بأن الصفات غير مخلوقة، فعاد إقرارهم بعدم خلق الذات، ملزماً لهم بالقول بعدم خلق الصفات، وعادت الآية حجة عليهم مرة أخرى[٣].

٢ - أن عموم (كل شيء) في كل موضع بحسبه، ودلالتها تتنوع بحسب ما احتف بها من قرائن وقيود.

وكما سبق من ذكر قوله تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا فَأَصْبَحُوا لَا يُرَىٰٓ إِلَّا مَسَٰكِنُهُمْ﴾ [الأحقاف: ٢٥]، فمساكنهم شيء، ولم تدخل في عموم كل شيء دمرته الريح، وذلك لأن المراد: تدمر كل شيء يقبل التدمير بالريح عادةً، وما يستحق التدمير.

---

(١) هكذا، والصواب: ذاتٌ.

(٢) الجواب الصحيح (٤/ ٥٠-٥١)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/ ٣٣٠)، الصفدية (٢/ ٧٢)، مدارج السالكين (٣/ ٣٦٢).

(٣) انظر: شرح العقيدة الطحاوية (١ / ١٨٣).

وكذا قوله تعالى عن بلقيس: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٢٣]، فالمراد: من كل شيء يحتاج إليه الملوك، وهذا القيد يفهم من قرائن الكلام، إذ مراد الهدهد أنها ملكة كاملة في أمر الملك، غير محتاجة إلى ما يكمل به أمر ملكها.

وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۝٣﴾ [الحديد: ٣]، يدخل فيه نفسه تعالى، لأنها تصلح أن تعلم.

وقوله تعالى: ﴿أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الطلاق: ١٢]، فإنه يدخل في ذلك كل ما يصلح أن يكون مقدوراً، وذلك يتناول كل ما كانت ذاته ممكنة الوجود.

وكذلك قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦]، فالمراد به: كل شيء مخلوق. وكلٌّ موجود سوى الله فهو مخلوق، فدخل في هذا العموم(١).

وبعد هذا التقرير والبيان لمعنى الشيء، واعتبار السياق والقرائن في دلالة هذه الآية، يتبين الجواب عن استدلال جهم بآية: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦] على أن الله ليس بشيء.

فإننا إذا اعتبرنا المعنى العام للشيء، وأنه يدل على الموجود، فإن هذه الآية تدل على أن الباري سبحانه (شيء)، ذلك أنها دلَّت على وجود الباري، وأنه الخالق سبحانه، وإذا كان موجوداً فهو (شيء) - على ما سبق تفصيله من مذهب أهل السنة في الشيء - فعادت الآية دالة على نقيض قول جهم، وبهذا تنقلب عليه، والله أعلم.

جواب الدليل الثالث:

وهو استدلال الجهم بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/ ٣٣١) (١٨/ ٢٣٢)، شرح العقيدة الطحاوية (١/ ١٨٥).

ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورى: ١١].

قبل قلب هذا الاستدلال عليهم يشار إلى أمرين:

الأول: أن قولهم: (فإن قالوا: إن الكاف زائدة. قلنا: هذا الكلام معناه: أن هذا الحرف من كلام الله تعالى لَغوٌ وعبثٌ وباطلٌ) يقال فيه: إن من عَبَّر بلفظ الزيادة في حرف (الكاف) الوارد في الآية لا يلزمه ما زعم المستدل من أنها لغو وعبث وباطل، وإنما مراده أن حذفها لا يغير في أصل المعنى شيئاً، وإنما يغير في قوَّته وتأكيده، فهي زيادة من جهة الإعراب النحوي، لا من جهة المعنى، بل لها فائدة معنوية، وهي التأكيد، وهو في مقام إعادة الجملة مرة أخرى[1]، شأنها في ذلك كشأن ما قيل فيه إنه زائد في القرآن، كقوله تعالى: ﴿لَآ أُقْسِمُ بِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ ﴿١﴾﴾ [القيامة: ١]، أي: أقسم، وقوله: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، وقوله: ﴿لِّئَلَّا يَعْلَمَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ أَلَّا يَقْدِرُونَ عَلَىٰ شَىْءٍ مِّن فَضْلِ ٱللَّهِ﴾ [الحديد: ٢٩]، ونحو ذلك من الآيات[2].

الثاني: وأما قوله: (اسم الشيء إذا قيل على الخالق والمخلوق لزم اشتراكهما في مسمى الشيء، وهذا تشبيه) فسيأتي تفصيل الجواب عليه في مبحثٍ كامل[3]، وحاصل القول فيه: أن التمثيل الذي نفته هذه الآية - وما سواها من الأدلة - إنما يكون بإثبات شيء من خصائص المخلوق للخالق أو العكس، وأن التمثيل الذي نفته النصوص لا يستلزم نفي الأسماء، ولا

---

(١) ولهذا عدل بعض العلماء عن التعبير بلفظ (الزيادة) إلى التعبير بلفظ: (التأكيد) أو (الصلة) أو (الإقحام)، انظر: البرهان في علوم القرآن للزركشي (٣/ ٧٠).

(٢) حول الزيادة في القرآن وأمثلته وكلام العلماء حوله انظر: البرهان في علوم القرآن للزركشي (٣/ ٧٠-٩٠).

(٣) انظر مبحث: (قلب الأدلة التي استدلوا بها على التنزيه) من هذه الرسالة، كما أن تفصيل الجواب عن هذه الآية سيأتي في ذلك المبحث.

الصفات، فضلاً عن الأخبار - كالموجود والشيء - عن الله تعالى.

وإذا تقرر ذلك قيل: إن الاستدلال بهذه الآية ينقلب على الجهم من وجوه، ومنها:

١- أن هذه الآية إنما وردت في سياق المدحِ والثناء، وإثباتِ صفات العظمة والكمال لله، والمدحُ إنما يكون بما يتضمن إثباتاً، فلا مِدحة في النفي المجرد؛ لمشاركته العدمَ في ذلك، وأشنع صور النفي المجرد هو نفي (الشيء) عن الله، وقد عُلِمَ أن نفي الشيئية يقتضي العدم، بل هو العدم بعينه، فكانت الآية مناقضة لمقصود المستدل بها على نفي الشيئية عن الله، فانقلبت عليه.

٢- أن هذه الآية قد نفت أن يماثل اللهَ شيءٌ ما، وهذا دليل على أنه تعالى شيء، ولكن لا يماثله شيءٌ آخر، ولو كان المراد نفي الشيئيَّة عنه لقال: ليس هو شيئاً، فانتقضت الآية وانقلبت عليهم.

ولهذا استدل البعض - كأبي منصور الماتريدي - بنفس هذه الآية على صحة إطلاق (الشيء) على الله، فقال: «ودليل إثبات القول بالشيء وجهان:

أحدهما: السمع، من قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ ولو لم يكن هو شيئاً لم يُنفَ عنه شيئية الأشياء باسم الشيئية، إذ الشيء في التحقيق خلاف ما لا يحتمل القول بالشيء»[1].

قال شيخ الإسلام رحمه الله: «ولهذا... كان النفاة يعتمدون على ما ينفي التمثيل، كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾، وهذا لا يدل على مقصودهم في اللغة التي نزل بها القرآن، بل هو على نقيض مقصودهم

(١) التوحيد للماتريدي (٤١)، وانظر: تأويلات أهل السنة له-ط: دار الكتب العلمية (٩/ ١١٠).

أدل؛ فإن هذا يدل على ثبوت شيءٍ موصوف بصفات الكمال، لا مُمَاثل له في ذلك، وهم لم يثبتوا ذلك»[١].

٣ - أن دلالة الآية على شيئية المذكور فيها هو مقتضى استعمال العرب لمثل هذا التعبير، وذلك كقول الشاعر:

ليس كمثل الفتى زهير   خلق يوازيه في الفضائل

وقول آخر (ما إن كمثلهم في الناس من بشر)[٢].

ولم يستلزم هذا التعبير أن يقال: إن زهيراً ليس خَلْقاً، أو إن الممدوحين ليسوا بَشَراً - كما فهم جهم من الآية نفي الشيئية عن الله - بل دلَّ ذلك على أنهم خلقٌ، وأنهم بَشَرَ، وإنما نفيت المماثلة بينهم فحسب، فعلم أن الآية دالة - حسب اللسان العربي - على أن الله تعالى شيء، وإنما نفيت المماثلة بينه وبين غيره.

ولهذا قال الإمام عثمان الدارمي رحمه الله: «فقولنا: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ أنه شيء أعظم الأشياء، وخالق الأشياء، وأحسن الأشياء، نور السماوات والأرض. وقول الجهمية ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ يعنون أنه لا شيء؛ لأنهم لا يثبتون في الأصل شيئاً، فكيف المثل؟!»[٣].

٤- أن هذا الاستدلال المتهافت الذي ذكره المستدل من قوله: (حَكَم الله تعالى بأنَّ مِثْلَ مِثْلِهِ ليس بشيء، ولا شك أنَّ كلَّ شيءٍ مِثْلٌ لمِثْلِ نفسه، وثبت بهذه الآية أن مثل مثله ليس بشيء..إلخ) لا شك أنه استدلال مبنيٌّ على إثبات المثل لله، وأن هذا المثل لا يماثله شيء، ولكنه مماثل لله، فينتج أن الله ليس بشيء.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ١١١).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ١١٣).

(٣) نقض الدارمي على المريسي (٢/ ٩٠٩).

فهرب هذا المستدل من إثبات اسم الشيء لله باستدلالٍ تضمن إثبات المثل له تعالى! ولا شك أن هذا من أقبح الاستدلال، وأشنع المقال، وهو استدلال مناقضٌ لمقصود الآية ومرادها من نفي المثل عن الله، مع ما دلت عليه سائر أدلة الشرع والعقل من نفي المثيل له تعالى، بل إن هذا الاستدلال مناقض لأصل الجهم الذي من أجله نفى اسم (الشيء) عن الله، ألا وهو النفي المطلق للأسماء والصفات هرباً من التشبيه، بل إنه يناقض الوجه الآخر من استدلاله بهذه الآية نفسها، وهو ما تقدم ذكره من زعمه أن إطلاق (الشيء) على الله تعالى يقتضي التشبيه، لأن اسم الشيء إذا قيل على الخالق والمخلوق لزم اشتراكهما في مسمى الشيء وهذا تشبيه باطل بزعمه، فكان الوجه الأول من الاستدلال منقلباً على نفس استدلاله بالآية.

جواب الدليل الرابع:

وهو استدلاله بقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ وما ذكره في وجه الاستدلال من أن (الشيء) ليس مشعراً بالحُسن، فلا يكون من أسمائه الحسنى.

وعند التأمل فإن هذا الدليل يبعد أن يكون من مقول جهم - كما سبق بيان ذلك - وعلى العموم ففيه حقٌّ وباطل.

أما قوله: «لا يجوز أن يدعى الله إلا بالأسماء الحسنى، والاسم إنما يحسن لحسن مسماه، وهو أن يدل على صفة من صفات الكمال، أو نعت من نعوت الجلال..إلخ» فهذا حقٌّ إذا اعتبرنا ذلك في باب الأسماء الحسنى التي أمرنا الله أن ندعوه بها، وكما سبق فإن جماهير العلماء لا يقولون بذلك، أما إطلاقه من باب الخبر، وعند الحاجة، مثل أن يقول ملحدٌ: ليس هو بقديم، ولا موجود، ولا ذات قائمة بنفسها، وليس بشيء، فنقول في تحقيق الإثبات والرد عليه: هو سبحانه قديم، موجود، وهو ذات قائمة

بنفسها، وهو شيء، فهذا سائغ، وإن كان لا يدعى بمثل هذه الأسماء التي ليس فيها ما يدل على المدح(١).

ثم إن هذا الاستدلال ينقلب على جهم من وجوه عديدة:

منها أن هذه الآية - كسابقتها - تدل على أن الله شيء، من جهة أن فيها إثباتَ وجود الله تعالى، وأن له الأسماء الحسنى، وكل موجود فهو شيء.

ومنها أن هذه الآية من أعظم الآيات الدالة على إثبات الأسماء الحسنى لله، وهذا ناقض للمشهور من مذهب جهم من إنكار الأسماء جميعاً، أو إثبات اسمين، والواقع أنه أثبتهما إثباتاً عامًّا لتحقيق الوجود.

ومنها أن هذه الآية قد ذمت من يلحد في الأسماء الحسنى، وأعظم الإلحاد فيها هو إنكارها، أو إنكار بعضها، أو تجريدها عن المعاني وصفات الكمال، أو تحريف معانيها، وهذا هو مذهب جهم كما سبق بيانه.

ومنها أن قوله في الاستدلال: «والاسم إنما يحسن لحسن مسماه، وهو أن يدل على صفة من صفات الكمال، أو نعت من نعوت الجلال» مناقض لمذهب جهم في إنكار صفات الله جميعاً، وتفسيرها بالأشياء المخلوقة.

ومنها أن قوله: «ولفظ (الشيء) أعمُّ الأشياء، لأن مُسَمَّاه حاصلٌ في أحسن الأشياء وفي أرذلها» هذا الوصف متحقق في بعض ما نقل عن الجهم إثباته من بعض الأسماء، كالفاعل والمُحِدث(٢) فإن الفاعل ليس اسم مدح على الإطلاق، بل يحتمل فعل الخير والشر، وكذا اسم المُحدِث، فإنه يحتمل معاني ليست بحسنة، فيحتمل - على إطلاقه - من أحدث في الدين،

---

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٩/ ٣٠١) بتصرف.
(٢) انظر: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي (١٠٤)، التبصير في الدين للإسفراييني (١/ ١٠٨).

كما في الحديث: «الْمَدِينَةُ حَرَمٌ ما بين عَيْرٍ إلى ثَوْرٍ، فَمَنْ أَحْدَثَ فيها حَدَثًا، أو آوَى مُحْدِثًا، فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللهِ وَالْمَلائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ»[(١)]، ويحتمل غير ذلك، إذا سرنا على طريقة جهم.

جواب الدليل الخامس:

يقال في هذا الدليل مثل ما قيل في الدليل السابق، فإن كون (الشيء) لا يفيد امتياز ذات الله عن سائر الذوات بصفة معلومة، ولا بخاصة متميزة إنما يمنعنا من إطلاقه كاسم من الأسماء الحسنى، لا من إطلاقه من باب الأخبار على ما سبق تقريره.

أما قوله: إن المعدوم شيء، فإطلاق ذلك باطل، فالمعدوم ليس بشيء في الواقع والأعيان كما قال سبحانه: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا ۝٩﴾ [مَريَم: ٩]، إنما قد يكون شيئاً في الأذهان واللسان، كما في آية: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۝٢٣﴾ [الكهف: ٢٣]، فوجود الشيء المعدوم هنا ذهني (في الداخل) وأما في نفس الأمر (في الخارج) فلا يكون المعدوم شيئًا.

قال شيخ الإسلام: «قول من يقول: (المعدوم شيء)..هو من أفسد ما يكون، وأصل ضلالهم أنهم رأوا الشيء قبل وجوده يُعلَم، ويُرَاد، ويميَّز بين المقدور عليه والمعجوز عنه، ونحو ذلك، فقالوا: لو لم يكن ثابتاً لما كان كذلك، كما أنا نتكلم في حقائق الأشياء التي هي ماهيَّاتها - مع قطع النظر عن وجودها في الخارج - فتخيَّل الغالط أن هذه الحقائق والماهيَّات أمورٌ ثابتةٌ في الخارج، والتحقيق أن ذلك كله أمر ثابت في الذِّهن، والمقدَّر في الأذهان أوسع من الموجود في الأعيان، وهو موجود وثابت في الذهن، وليس هو في نفس الأمر لا موجوداً، ولا ثابتاً، فالتفريقُ بين الوجود والثبوت، وكذلك التفريق بين الوجود والماهية - مع دعوى أن كليهما في

(١) أخرجه البخاري (٦/ ٢٤٨٢) ح (٦٣٧٤)، ومسلم (٢/ ٩٩٥) ح (١٣٧٠).

الخارج - غلطٌ عظيم»[١].

وقال: «قول من يقول من أهل الكلام: إن المعدوم شيء ثابت في العدم. . .فاسد عند جماهير العقلاء، وإنما حقيقة الأمر أن المعدوم يراد إيجاده، ويتصور، ويخبر به، ويكتب قبل وجوده، فله وجود في العلم، والقول، والخط، وأما في الخارج فلا وجود له، والوجود هو الثبوت، فلا ثبوت له في الوجود العيني الخارجي، وإنما ثبوته في العلم، أي يعلمه العالم قبل وجوده»[٢].

ولعل هذا التفصيل هو مراد سيبويه بقوله: «أَلا ترى أَنَّ الشَّيْءَ يقع على كل ما أخبر عنه من قبل أن يعلم أذكرٌ هو أو أنثى»[٣].

جواب الدليل السادس:

ألا وهو قوله: «إنه لم ينقل عن رسول الله ﷺ ولا عن أحد من الصحابة أنه خاطب الله تعالى بقوله يا شيء. . .إلخ».

الجواب عن هذا على ضربين: إبطال الدليل، وقلب الدليل:

أما إبطال الدليل، فيقال: إن ما ذكره من دليل إنما هو وارد في جعل (الشيء) اسماً من الأسماء الحسنى، وفي دعاء الله به، ونحن لم نقل بهذا - كما سبق تقريره من مذهب الجماهير في إطلاق (الشيء) على الله - بل نحن نمنع من دعاء الله بمثل هذا اللفظ، أو عدِّه من الأسماء الحسنى، إنما يخبر به عن الله إخباراً لدلالة الأدلة على جواز ذلك، وبهذا يكون استدلال جهم خارجاً عن محل النزاع، فبطل الدليل.

---

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٩/ ٩٧-٩٨)، وانظر: المرجع السابق (١٦/ ٣٠٤)، والفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (٥ / ٢٧)، المواقف (١ / ٢٦٥-٢٧٥).

(٢) الجواب الصحيح (٤ / ٣٠٠).

(٣) الكتاب لسيبويه (١/ ٢٢).

وأما **قلب الدليل**: فهو أن الاستدلال بفعل الرسول ﷺ والصحابة رضوان الله عليهم إنما يدل على نقيض ما ذهب إليه جهم، وذلك من عدة وجوه:

أولاً: أنه قد ثبت في غير ما واقعة عن النبي عليه الصلاة والسلام، وصحبه الكرام أنهم أطلقوا لفظ الشيء على الله تعالى، وعلى صفات الله.

أما ما جاء عن النبي ﷺ، فهو ما رواه الشيخان من حديث أسماء مرفوعاً: «لا شيء أغير من الله»، وفي لفظ مسلم «ليس شيء أغير من الله»[1].

وكذلك ما في حديث عمران بن حصين مرفوعاً: «كان الله ولم يكن شيء غيره»[2].

وأما ما ورد عن الصحابة، فمن ذلك قول لبيد رضي الله عنه: «ألا كل شيء ما خلا الله باطل»، وقد أقره النبي ﷺ عليها، بل جعلها أصدق كلمة قالها شاعر[3].

وأما تسمية بعض الصفات شيئاً، فهذا قد جاء في كتاب الله، وفي سنة رسول الله ﷺ.

أما في كتاب الله، فقد قال تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ إِذْ قَالُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ ۗ قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ ۖ﴾ [الأنعام: ٩١].

فذم الله اليهودي حين نفى أن تكون التوراة شيئاً، وذلك أن رجلاً من المسلمين ناظر رجلاً من اليهود بالمدينة، فجعل المسلم يحتج على اليهودي من التوراة بما علم من صفة النبي ﷺ وذكر نبوته فيها، حتى أثبت نبوته ﷺ

---

(١) سبق تخريجهما.
(٢) سبق تخريجه.
(٣) سبق تخريجه.

من التوراة، فضحك اليهودي وقال: ما أنزل الله على بشر من شيء، فأنزل الله عز وجل تكذيبه، وذم قوله، وأعظم فريته حين جحد أن يكون كلام الله شيئاً، ودل بذلك على أن كلامه شيء ليس كالأشياء.

وقال سبحانه: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِىَ إِلَىَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَىْءٌ﴾ [الأنعام: ٩٣].

فدل هذا الخبر أيضاً على أن الوحي شيء بالمعنى، وذم من جحد أن كلام الله شيء[١].

وأما ما في السنة، فهو ما رواه البخاري في صحيحه من حديث سهل بن سعد - في قصة الواهبة نفسها، وفيه قوله ﷺ: «هل معك من القرآن شيء؟ فقال: نعم، معي سورة كذا، وسورة كذا، لسور سماها ... الحديث»[٢].

قال الإمام البخاري رحمه الله عن هذا الحديث: «وسمَّى النبي ﷺ القرآن شيئاً، وهو صفةٌ من صفات الله»[٣].

وبهذا صار استدلال جهم عليه، وانقلب دليله.

ثانياً: أنه نُقلَ عن جهم - كما سبق - إطلاق أسماء على الله - على طريقته المبتدعة - مما لم يرد عن النبي ﷺ ولا عن الصحابة الكرام، من مثل (المُحدِث) و(الفاعل) و (المميت)، و(الموجد)، ولم ينقل عن النبي ﷺ، ولا عن صحابته أن أحداً منهم خاطب الله بقوله: (يا فاعل، ويا مُحدِث، ويا موجِد)، فكونه في دليله هذا استدل على بطلان الاسم بعدم

---

(١) الحيدة للكناني (٣٦).
(٢) صحيح البخاري (ج٢/ ص٥٢٦/ ح١٠٩٦).
(٣) صحيح البخاري (ج٦/ ص٢٦٩٨)، وانظر فتح الباري (١٣/ ٤٠٢).

إطلاقهم، يدل على بطلان قوله فيما أطلقه من تلك الأسماء، وانقلب الدليل عليه مرة أخرى.

ثم إن قوله في دليله هذا: «بل نُقِل عنهم أنهم كانوا يقولون: يا منشئ الأشياء يا منشئ الأرض والسماء»[١]، يدل على الجهل التام - من الجهم - بالسُّنَّة، فأين ورد هذا الإطلاق؟ وهل جاء موقوفاً أو مرفوعاً؟ ولا شك أن مثل هذا الاستدلال خَلِقٌ بجهالة جهم بالسنن، وحري بحاله من البعد عنها.

ثالثاً: وبالمقابل فقد جاء في سنة رسول الله ﷺ، وفي أقوال صحابته الكرام، الكثيرُ من الأسماء التي أنكرها جهم، ولم يقل بها، وتعداد ذلك يصعب ويطول، ومن ذلك:

ما في الصحيحين: أن النبي ﷺ قال في دعاء الكرب: «لا إله إلا الله العظيم الحليم، لا إله إلا الله رب العرش العظيم، لا إله إلا الله رب السماوات ورب الأرض ورب العرش الكريم»[٢].

وقال: «اللهم إني أسألك يا الله بأنك الواحد الأحد الصمد الذي لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ أن تغفر لي ذنوبي إنك أنت الغفور الرحيم»[٣].

وقال: «اللهم رب السماوات السبع ورب الأرض... أنت الأول.. وأنت الآخر فليس ...، وأنت الظاهر ...، وأنت الباطن ..»[٤].

---

(١) وقد بحثت عن مثل هذا الإطلاق في ما تيسر من متون الحديث وشروحها، فلم أعثر عليه.

(٢) أخرجه البخاري (٥/ ٢٣٣٦) ح (٥٩٨٥)، ومسلم (٤/ ٢٠٩٢) ح (٢٧٣٠).

(٣) أخرجه النسائي بلفظه (٣/ ٥٢)، وأحمد (٤/ ٣٣٨)، وصححه الألباني في صحيح النسائي (١/ ٢٨٠).

(٤) أخرجه مسلم (٤ / ٢٠٨٤) ح (٢٧١٢).

وغيرها من الأحاديث التي فيها ذكرٌ لأسماء الله الحسنى ولصفاته العلا مما أجمع أهل المقالات أن جهماً لم يثبتها، وبهذا ينقلب دليله عليه مرة ثالثة، والله أعلم.



فهرس الموضوعات

(مجلد الأول)

الموضوع	الصفحة